



VASILE BOARI
(editor)

**RELIGIE
ȘI POLITICĂ**

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția

DEZBATERI CONTEMPORANE

30

Vasile BOARI este licențiat în filozofie (1972) și doctor în filozofie (1978) al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Fondator și fost decan al Facultății de Științe Politice și Administrative din cadrul UBB, în perioada 1995-2002, a predat, timp de 24 de ani, Istoria ideilor politice și Etică politică. În prezent este profesor conducător de doctorat în cadrul Școlii doctorale de Științe Politice și ale Comunicării. Este autorul volumelor: *Dialectica raportului conștiință morală – conștiință politică. O perspectivă filosofică* (1987), *Filosofia și condiția morală a cetății* (1991), *Filosofie și politică* (2009), *Noua Europă în căutarea identității* (2009) și a numeroase studii și eseuri de filosofie politică și morală și de filosofie a culturii și religiei. La editura Institutul European au mai apărut: *România după douăzeci de ani* (2010), *Intellectualii și puterea* (2012). Este directorul Centrului de Analiză Politică al UBB și al Institutului de Studii Globale al aceleiași Universități și director fondator al revistelor EAST și EUROPOLIS.

Vasile Boari (ed.), *Religie și politică*

© 2016 Institutul European Iași, pentru prezenta ediție

INSTITUTUL EUROPEAN

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161

euroedit@hotmail.com.; www.euroinst.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Religie și politică / ed., cuvânt înainte: Boari Vasile. - Iași: Institutul European, 2016

Conține bibliografie

ISBN 978-606-24-0172-6

I. Boari, Vasile (ed.; pref.)

261.7

322

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

VASILE BOARI
(editor)

Religie și politică

Cuvânt înainte de Vasile BOARI

INSTITUTUL EUROPEAN
2016

Cuvinte-cheie: religie, politică, Iudaism, Creștinism, Islam

Cuprins

CUVÂNT ÎNAINTE de Vasile BOARI / 7

Religie și politică: paradigme interpretative (Silviu E. ROGOBETE) / 15

Aspecte privind relația dintre religie și politică în Iudaism (Sandu FRUNZĂ) / 39

Războiul sfânt, în contextul retoricii veterotestamentare (Cătălin VATAMANU) / 59

Creștinism și politică – O abordare doctrinară (Vasile BOARI) / 81

Islam, politică și provocările modernității (Radu MUREA) / 129

De la Taqiyeh la Velayat-e faqih: religie și autoritate politică în šiismul duodeciman (Marius LAZĂR) / 169

Antropomorfismul divin în monoteism: spre clarificarea unui concept-categorie (Ionuț APAHIDEANU) / 195

Religia și statul astăzi (Andrei MARGA) / 231

Politica, religia și securitatea umană (Anton CARPINSCHI) / 251

Date despre autori / 291

Cuvânt înainte

Potrivit lui Hegel, fără îndoială cel mai mare filosof al religiei din toate timpurile, „religia este începutul și sfârșitul a toate; după cum totul porcede din acest punct, tot astfel totul se întoarce înapoi la el; de asemenea el este centrul care dă viață, suflet și spirit la toate”.

„Toată rețeaua relațiilor, activităților, bucuriilor omenești, tot ce are valoare și considerație pentru om, în ceea ce el își caută fericirea, faima și mândria, își găsește centrul suprem în religie, în gândul, în conștiința, în sentimentul de Dumnezeu”¹.

Mai aproape de timpul nostru, Arnold Toynbee, cunoscutul istoric și filosof al istoriei britanic, considera că: „Peste toate, religia este afacerea serioasă a rasei umane”².

Astfel de atitudini nu au fost, însă, împărtășite de toată lumea. Gânditorii atei, în frunte cu Feuerbach, Marx, Nietzsche (care se declara „ateu din instinct”) sau Freud, percepeau religia drept o iluzie, un produs al capacității fabulatorii a omului sau chiar un lucru nociv, „opiu pentru popor” – cum spunea Marx, o invenție umană care va dispărea de pe scena istoriei odată cu progresul material al umanității și cu emanciparea omului de sub tutela forțelor ignoranței.

Ilumiiniștii (cei mai mulți dintre ei) vedeau religia ca un obstacol în calea progresului și a emancipării omului. Când ignoranța și superstiția vor fi risipite ca urmare a răspândirii științei, religia, considerau ei, va dispărea. În zadar clama Voltaire că dacă Dumnezeu n-ar exista, el ar trebui inventat („Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer”), în zadar Kant se extazia înaintea „cerului înstelat de deasupra mea”, cei mai mulți dintre ilumiiniști percepeau religia drept un lucru rău care va trebui inevitabil să dispară odată cu progresul cunoașterii.

În secolul XX, teoria cea mai în vogă privind religia a fost teoria secularizării. Ea a fost împărtășită deopotrivă de savanți și filosofi, ca și de scriitori și oameni de cultură. Conform acestei teorii, industrializarea și modernizarea vor face să dispară religia.

Spre sfârșitul secolului XX, teoria secularizării a început să fie tot mai mult pusă în discuție. Autori care mai înainte se declaraseră adepți convinși ai

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969, p. 11.

² Arnold Joseph Toynbee, *La civilisation a l'épreuve*, Gallimard, Paris, 1951, p. 105.

teoriei secularizării au început să pună în discuție veridicitatea (adevărul) acesteia. Un exemplu edificator, în această privință, îl reprezintă Peter L. Berger. Cunoscut ca sociolog al religiei – unul dintre cei mai profilați în acest domeniu – Peter Berger ajunge la concluzia că teoria secularizării reprezintă o eroare³.

Astăzi, tot mai mulți analiști recunosc că religia nu doar că nu a dispărut, ci, dimpotrivă, rolul și semnificația ei au crescut semnificativ și continuă să crească. După expresia inspirată a lui Gilles Keppel: „Dumnezeu își ia revanșa”⁴.

La rândul său, Samuel P. Huntington, într-o carte care a produs mare vâlvă în lumea intelectuală și nu numai, intitulată *Ciocnirea civilizațiilor*, exprima, pe urmele lui Gilles Keppel, părerea conform căreia: „Modernizarea economică și socială a devenit globală ca scop și, în același timp, s-a produs o renaștere globală a religiei. Această renaștere, pe care Gilles Keppel a numit-o *la revanche de Dieu*, s-a manifestat, crede Huntington, pe toate continentele, în toate civilizațiile și în aproape toate țările”⁵.

„În linii mai generale”, este de părere Huntington, „renașterea religiei la nivel mondial este o reacție împotriva laicizării, a relativismului moral și a exceselor și o reafirmare a ordinii, disciplinei, muncii, într-ajutorării și solidarității umane”⁶.

Fapt e că, în ciuda unui declin accelerat al credințelor și practicilor religioase, în ultimele decenii ale secolului XX, în țările Europei Occidentale și centrale⁷, religia cunoaște, la scară globală, un reviriment ce face din ea un actor de neocolit.

Acest fapt se face simțit și în politică, mai cu seamă în sfera relațiilor internaționale. În condițiile recrudescenței acțiunilor teroriste, legitimate prin apelul la religie, studiul religiilor în context politic devine din ce în ce mai necesar.

În acest context, pe fondul revirimentului pe care îl cunoaște, în prezent, religia, la scară planetară, volumul de față își propune să analizeze, din perspectivă teoretico-doctrinară, modul în care religia, cu deosebire religiile mono-teiste: Iudaism, Creștinism și Islam percep și prezintă, în doctrinele lor, rolul religiei în raport cu politica.

Primul capitol, semnat de Silviu Rogobete, pleacă de la premisa că religia și politica reprezintă dimensiuni constitutive ale identității umane și ale

³ Peter L. Berger, *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

⁴ Vezi Gilles Keppel, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Éd. du Seuil, Paris, 1991.

⁵ Vezi Samuel P Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, traducere de Liana Mirela Stan, Litera, București, 2012, p. 132.

⁶ Vezi *Ibidem*, p. 136.

⁷ Vezi Mattei Dogan, „The decline of religious beliefs in Western Europe”, *International social science journal*, vol. 47, nr. 3, 1995.

vieții sociale interdependente și interconectate. Autorul studiului face o analiză a principalelor paradigme și puncte de vedere ce vizează studiul relației dintre religie și politică. Sunt, astfel, trecute în revistă și analizate mai multe paradigme, puncte de vedere situate între teoria secularizării, în variatele ei ipostaze și forme de manifestare, și abordarea holistică a relației dintre religie și politică. Studiul valorifică critic textele unor autori de referință în domeniu astfel precum: Jonathan Fox, John Rawls, Jurgen Habermas, Charles Taylor, Peter L. Berger, Joseph Ratzinger ș.a.

Capitolul II, intitulat *Aspecte privind relația dintre religie și politică în Iudaism*, este semnat de Sandu Frunză, cunoscut pentru lucrările numeroase în sfera religiei și a filosofiei religiei. Autorul pleacă de la premisa că nu se poate analiza concepția Iudaismului despre politică pornind de la standardele occidentale pur și simplu pentru că, în cazul poporului evreu, lucrurile se prezintă diferit față de alte popoare astfel că „în cea mai mare măsură, schemele de interpretare uzuale nu sunt funcționale în cazul comunității iudaice”. Acceptând ideea că „Iudaismul nu vorbește pe o singură voce” (Menachem Fish), ci pe „o polifonie de voci [care] constituie fundamentul tradiției evreiești” (Adam B. Seligman), Sandu Frunză atrage atenția asupra mării varietăți de documente ce trebuie luate în calcul. În mod explicit, ceea ce autorul își propune este „doar un decupaj în câmpul resurselor simbolice ce pot să ajute la înțelegerea modului de întâlnire a religiei și politicii” în cazul Iudaismului.

În studiul său despre *Războiul sfânt în contextul retoricii veterotestamentare*, Cătălin Vatamanu, lector doctor la Facultatea de Teologie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, pleacă de la premisa potrivit căreia instrumentalizarea retoricii religioase în scopuri politico-militare poate schimba funcționalitatea mesajului biblic, acesta devenind unul argumentativ pentru agresivitate, violență, teroare, război, crimă. Pornind de la Scriptura ebraică (Vechiul Testament), delimitarea conceptuală a războiului, în general, a războiului sfânt, în particular, poate preveni deraierea de la obiectivul textului revelat și interpretarea voit greșită a acestuia. Cătălin Vatamanu percepe Vechiul Testament ca o „Evanghelie a păcii” pentru întreaga umanitate. Detașându-se de interpretările *ad libitum* ale textului biblic, autorul afirmă că în Vechiul Testament, războiul nu a fost niciunde și nicicând lăudat etic, ci dimpotrivă, a fost demascată ca un instrument omenesc politic, de acaparare a puterii, contrar voinței lui Dumnezeu. Astfel că, în ciuda numeroaselor violențe descrise în paginile Vechiului Testament, mesajul general este unul al păcii și al vieții. Totodată, războiul sfânt în Vechiul Testament diferă de „războiul sfânt” din Islam; el nu vizează impunerea cu ajutorul forței a unei religii sau credințe.

Capitolul IV, intitulat *Creștinism și politică*, semnat de Vasile Boari, analizează principalele aspecte de ordin teoretico-doctrinar degajate din învățătura creștină, așa cum este aceasta prezentată în Biblie. Relația dintre Creștinism

și politică îi apare autorului studiului ca o relație complexă și complicată, dificilă. Studiul pune în evidență și analizează aspecte privind separarea între puterea temporală și puterea spirituală, originea puterii politice, problema supunerii, sarcinile și mijloacele autorității politice și ale omului politic, legitimarea autorității publice, problema păcii și războiului, problema democrației, limitarea puterii politice, deontologia creștină și impactul ei asupra politicii, politicul în perspectivă escatologică etc.

Capitolul V, semnat de Radu Nicolae Murea, doctor în Relații Internaționale și Studii Europene, abordează problematica modernizării Islamului. Autorul preia ideea conform căreia Islamul pretinde să reprezinte viața în totalitate, iar reglementările sale includ atât norme civile sau penale cât și ceea ce noi, europenii, am numi legi constituționale. Politicul se topește în religios. Radu Murea prezintă, de la început, cadrul istoric în care s-au forjat termeni de referință ai Islamului, precum Sharia (Legea), Umma (Comunitatea), Jihad (Războiul sfânt) etc. Sharia (Legea) este anterioară și superioară oricărei manifestări politice a comunității (Umma). Allah rămâne suveranul (hakim) prin excelență al ummei, poruncile și edictele sale fiind singurele care se pot transforma în Lege în virtutea faptului că doar el deține suveranitatea.

Spre deosebire de gânditorii greci, juriștii musulmani se vor concentra, remarcă Radu Murea, în mod exclusiv pe persoana și datoriile Califului-Imam ignorând construirea unui sistem politic care să-l includă și pe cetățean. Statul musulman nu este, precum în Occident, un stat al cetățenilor, ci un stat al credincioșilor (politicul și religiosul se confundă). În Coran, ca de altfel și în exegeza și tradiția islamică, natura obedienței față de liderul politic este considerată în primul rând o obligație religioasă și doar în mod secundar una politică. Concluzia finală este că, în ciuda unor tentative de modernizare și a unor „povești de succes”, în general, încercarea de modernizare a Islamului a eșuat. Spre deosebire de Creștinism, Islamul nu a trecut efectiv printr-un proces de modernizare, astfel încât este cu neputință să-l înțelegem prin prisma conceptelor, teoriilor și practicilor modernizatoare pe care le-a cunoscut și practicat lumea occidentală. Pur și simplu Islamul și lumea musulmană sunt altceva decât Creștinismul și lumea occidentală, ceea ce, desigur, nu exclude comunicarea, ci reclamă alte tipare, alte explicații și interpretări.

Următorul studiu (capitol) se referă tot la Islam și aparține lui Marius Lazăr. Este vorba de ramura Islamului cunoscută sub numele de **șiism**. Mai exact, autorul abordează relația dintre religie și autoritatea politică în **șiismul** duodeciman. Concluzia autorului este că, de peste trei decenii, **șiismul** a devenit un actor incontestabil în lumea musulmană, mai ales prin formele sale militante, politice și revoluționare din Iran, Irak, Liban sau Golful Persic. Se asistă, de fapt, după modelul sunnismului, la o supralicitare a acestei dimensiuni politice care ocultează sau confiscă ideologic expresiile sale culturale sau propriu-zis religioase.

În studiul său despre antropomorfism în religiile monoteiste, Ionuț Apahideanu, utilizând o literatură impresionantă, încearcă o abordare interdisciplinară a fenomenului, cu referință expresă la cele trei religii monoteiste. Demersul se desfășoară în trei pași: 1) clarificarea conceptuală a termenului de sine stătător și în relație cu termenul „antropopatism”; 2) explorarea abordărilor teoretice din arealul științelor socio-umane, de la filosofie la antropologie și de la psihologie la sociologie și 3) investigarea de factură teologică, scriptural și exegetic, a antropomorfismului în Iudaism, Creștinism și Islam. Este urmărit modul de abordare a antropologismului în diverse discipline: istoria filosofiei, psihologie, antropologie culturală, sociologia religiilor etc. În percepția lui Ionuț Apahideanu, antropomorfismul reprezintă, prin excelență, obiect de studiu inter-și transdisciplinar. Și, cu toate că subiectul tratat nu este unul nemijlocit politic, implicit el deschide spre posibile abordări politice.

Articolul (capitolul) intitulat *Religie și stat*, aparține profesorului Andrei Marga, autorul a numeroase volume, studii și articole ce trimit spre studiul religiei și a diverselor sale conexiuni, inclusiv a conexiunilor cu politica. După ce precizează din punct de vedere istoric relația dintre religie și stat, autorul arată că teza separării celor două entități întâmpină astăzi serioase dificultăți, astfel încât revenirea la secularism nu mai este posibilă, impunându-se o nouă soluție. În acest context, Andrei Marga își propune, în studiul său, ca, de altfel, și în alte studii, „să desțelenească drumul spre o astfel de soluție”. Una din ideile esențiale ale lucrării rezidă în asumția că: „Religia nu este apolitică, iar statul nu mai poate fi indiferent față de credințele cetățenilor săi, dacă se ia în serios ca organizare bazată pe recunoașterea cetățenilor”. Autorul analizează critic diverse atitudini față de relația religie-stat, atitudini ilustrate prin nume de referință ale gândirii filosofice contemporane, precum cele ale lui John Rawls, Jurgen Habermas, Joseph Ratzinger, Hans Kung, Peter L. Berger ș.a. Se atrage atenția nu doar asupra aspectelor negative ale relației dintre stat și biserică, religie și politică, ci și asupra aspectelor pozitive ale acestei relații, de foarte multe ori percepute și interpretate unilateral.

Va trebui astfel, consideră autorul studiului, să se iasă din simpla separare a religiei și a statului, recunoscându-se rolul salutar al religiei cel puțin în inducerea unei morale favorabile drepturilor omului și democrației.

În prezent, nu doar că are loc o resurgență la scară globală a religiei, dar, democrațiile actuale resimt o criză de motivație ce nu poate fi depășită fără a chestiona secularizarea și a reevalua resursele culturale, în fapt, fără a recunoaște forța de motivare a religiei în comportamentele democratice și a reflecta asupra unei societăți postseculare.

Ultimul studiu, avându-l ca autor pe Anton Carpinski, este dedicat analizei relației dintre politică, religie și securitatea umană. Studiul propune, de fapt, o reconfigurare a domeniului analitic al securității umane printr-o abordare reflexivă

privind relațiile sale cu politica și religia. Lucrarea reprezintă, după cum autorul însuși o spune, o explorare teoretică personală a conceptului de securitate umană. Prin securitatea umană, autorul înțelege: „*contracararea – în plan instituțional și în plan reflexiv – a amenințării existențiale la adresa ființării umane*”. Teza generală în jurul căreia se construiește întreaga lucrare stipulează următoarele: garantarea securității fiind imposibilă datorită naturii failibile a umanului, rămâne doar posibilitatea diminuării insecurității. Ființe intrinsec limitate, vulnerabile și culpabile, purtăm în noi un deficit de securitate pe care, prin forțe proprii, îl putem cel mult diminua cu ajutorul reflecțiilor filosofice și al meditațiilor teologice, al trăirii religioase și al acțiunii rezonabile. Anton Carpinski ridică mai multe întrebări provocatoare de reflecții: De ce noi, oamenii, nu putem beneficia de securitate garantată? Ce legătură există între natura failibilă a umanului și deficitul de securitate? În ce măsură favorizează ideile și instituțiile politice, pe de o parte, credințele, ritualurile și instituțiile religioase, pe de altă parte, securitatea umană? Cum afectează patologiiile politicii și ale religiei relațiile dintre politică și religie și, totodată, climatul de securitate? Care ar fi pentru omul failibil – altfel spus, pentru fiecare dintre noi – calea rezonabilității într-o lume în care limitele și excesele raționalismului seculariza(n)t și ale fanatismului religios periclitează, deopotrivă, securitatea umană?

Propunându-și depășirea factologiei și descriptivismului, demersul lui Anton Carpinski încearcă să deschidă o perspectivă reflexiv-terapeutică prin potențarea teologică a unui discurs filosofic experiențial și personalizant. Deschiderea perspectivei reflexiv-terapeutice urmărește, de fapt, un obiectiv pragmatic: determinarea utilității reflecțiilor filosofico-teologice și a trăirilor religioase pentru securizarea omului failibil.

Percepută ca o problemă existențială, de „a fi sau a nu fi”, securitatea umană apare ca un adevărat „loc geometric” al grijilor și temerilor personale și comunitare, nod de riscuri și probleme pentru toate sectoarele și toate nivelele activității umane, dar și de preocupări pentru studiile de securitate, de la cele militar-strategice, politico-diplomatice, social-economice, până la cele educaționale, ecologice, religioase sau filosofice.

Abordarea teoretico-doctrinară a celor trei religii monoteiste reprezintă un demers pe cât de necesar, în planul cercetării propriu-zise, pe atât de util în plan strategico-practic. Se știe că adesea neînțelegerile în plan doctrinar au generat consecințe practice de o gravitate extremă (a se vedea cruciadele, războaiele religioase, acțiunile teroriste etc.). Este, de aceea, necesar, ca lucrurile să fie, mai întâi, lămurite în plan doctrinar pentru a putea construi (concepe) strategii eficiente pentru prevenirea și depășirea, cu minimum de pierderi, a coliziunilor dintre religii sau dintre civilizații bazate pe acestea.

După cum a încercat să demonstreze Hans Kung, religia este în măsură (și chemată) să ofere standarde și valori apte să întemeieze o etică globală

(Weltethos) care, la rândul ei, este chemată să contribuie la prevenirea și rezolvarea tuturor conflictelor.

Ca o concluzie la acest *Cuvânt înainte* și ca un îndemn pentru cititor de a nu ocoli acest volum, aş aminti, în încheiere, cuvintele lui Peter L. Berger: „Cei care neglijează religia în cercetările pe care le efectuează asupra afacerilor lumii contemporane, fac asta cu un risc enorm”.

Bibliografie:

- BERGER, PETER L., *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- DOGAN, MATTEI, „The decline of religious beliefs in Western Europe”, *International social science journal*, vol. 47, nr. 3, 1995, p. 405.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Prelegeri de filozofie a religiei*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1969.
- HUNTINGTON, SAMUEL P., *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, traducere de Liana Mirela Stan, Litera, Bucureşti, 2012.
- KEPEL, GILLES, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Éd. du Seuil, Paris, 1991.
- TOYNBEE, ARNOLD JOSEPH, *La civilisation a l'épreuve*, Gallimard, Paris, 1951.

Vasile BOARI

Religie și politică: paradigme interpretative¹

Silviu E. ROGOBETE

Atât mentalitățile seculare, cât și cele religioase trebuie să fie deschise procesului de învățare complementară, dacă ceea ce se dorește este o stare de echilibru între o coabitare împărtășită [în mod pașnic] și [menținerea] diferențelor culturale. (Eng. *Both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process if we are to balance shared citizenship and cultural difference*)².

Religia și politica sunt dimensiuni constitutive deopotrivă ale identității umane, cât și ale vieții sociale. Fiind elemente fundamentale ale experienței umane, ele sunt intrinsec interdependente și interconectate. Dincolo de „profețiile ultimative” ale modernității articulate de gânditori precum Marx, Nietzsche sau Freud și conform cărora religia va fi eliminată, dar și împotriva adesea violențelor „exerciții politice impuse” de regimurile totalitar-ateiste ale comunismului secolului XX, religiosul și politicul au fost și rămân elemente esențiale ale existenței noastre. Ca atare, religiosul și politicul, dar și dinamica complicată dintre cele două, sunt realități imposibil de ignorat. Peter Berger, unul dintre cei mai influenți teoreticieni ai fenomenului religios contemporan, pe drept cuvânt afirma: „Cei care neglijează religia în cercetările pe care le efectuează asupra afacerilor lumii contemporane, fac asta cu un risc enorm / Those who neglect religion in their analysis of contemporary affairs do so at great peril”³. Jonathan Fox, în cea mai recentă și probabil una din cele mai importante contribuții la analiza dinamicii dintre religie și politică, adaugă: „Nici un analist serios venit din perspectiva științelor sociale nu se opune principiului că religia este importantă, relevantă, fiind o forță socială, economică și politică semnificativă care merită și care trebuie a fi studiată” (eng “No serious social scientist opposes the

¹ Varianta în limba engleză a acestui text a fost publicată în *EUROPOLIS: Journal of Political Analysis and Theory*, vol. 1, nr. 8, 2014, pp. 7-30.

² Jürgen Habermas, „Notes on Post-Secular Society”, *New perspectives quarterly*, vol. 25, nr. 4, 2008.

³ Peter L. Berger, *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999, p. 18.

principle that religion is an important, relevant, and significant social, political, and economic force that is deserving and worthy of study”⁴.

Obiectivul principal al prezentei lucrări este de a introduce principalele tematici, teorii și paradigme de abordare aferente studiului dinamicii dintre religie și politică în lumea contemporană. Aceasta în special pentru că literatura de specialitate aferentă acestui domeniu în mediile academice occidentale este consistentă⁵, însă rămâne adesea necunoscută în spațiile ex-comuniste, studiile pe această temă fiind într-o fază incipientă⁶. Astfel, lucrarea se dorește a fi și o pledoarie indirectă pentru sublinierea importanței studierii fenomenului religios în departamente de științe sociale/ politice din România, fiind știut faptul că „Religie și Politică” este deja o materie respectabilă în multe din mediile academice occidentale.

1. În loc de introducere: O necesară punere în context

Revenind în România la sfârșitul anilor ‘90 ai secolului trecut, după parcurgerea unui ciclu complet de studii academice în Marea Britanie, am avut prima tentativă de a introduce un curs de „Religie și Politică” în cadrul Departamentului de Științe Politice al Universității de Vest din Timișoara. Întrebarea onestă cu care am fost întâmpinat a fost: „ce are religia de-a face cu științele sociale?” Deși la aproape zece ani după colapsul comunismului, cel puțin în privința religiei, lumea academică din estul european părea a fi rămas încă sub influența ideologică a celui regim. Aceasta a fost total dominată și controlată programatic de aportul de propagandă oficială al partidului-stat, a cărui ideologie era una eminentemente atee. În jargon marxist, religia era considerată „opiumul” ce trebuia a fi eliminat, „Omul Nou al societății socialiste multilateral dezvoltate” urmând a fi suficient de „matur” încât să nu mai aibă nevoie de religie. În perioada regimului totalitar comunist, religia era studiată cu singurul scop precis de a fi anihilată – și asta cu orice preț. Așa cum vom vedea, aceasta era în fapt o formă radicală de secularism care a generat, paradoxal, o formă radicală de „religie seculară”.

Deși nu la fel de abrupt, cam în aceeași perioadă de timp fusesem informat și de coordonatorul meu din Oxford că este dificil pentru el în mediul *oxon* să combine faptul religios și studiul dogmelor acestuia cu științele sociale. În Europa Occidentală, locul studiului religiei în interiorul științelor sociale era determinat de forme mai sofisticate ale aceleiași teorii a secularismului, teorie

⁴ Jonathan Fox, *An introduction to religion and politics: theory and practice*, Routledge, 2013, p. 27.

⁵ Jonathan Fox, *An introduction to religion and politics*.

⁶ Lavinia Stan, Lucian Turcescu, *Church, state, and democracy in expanding Europe*, Oxford University Press, 2011.

rezultată din iluminism și care declarase incompatibilitatea structurală a celor două domenii. La fel ca în marxism, dar în forme mai atent elaborate și în mod cert mai puțin agresive decât în est, și în vest secularismul dominant din mediile academice profetăa marșul „ascendent” al istoriei care urma să ducă la dispariția treptată a religiei din spațiul public. Religia era astfel analizată doar ca obiect de studiu al sociologiei, antropologiei sau psihologiei, partea ei dogmatică, ideatică, fundamentală fiind lăsată departamentelor specializate de teologie sau de studiul religiilor comparate (adesea privite ca „secundare” exercițiului academic „serios”).

Astfel, atât în lumea academică din est, cât și în cea din vest, studiul religiei și al conexiunilor acesteia cu societatea se făcea în interiorul unor scheme hermeneutice bine definite, dominate de diversele forme pe care le luau teoriile secularizării. Așa cum observa corect Berger⁷,

există o subcultură formată din cei care beneficiază de un sistem educațional de tip occidental, în special în interiorul științelor umaniste și al științelor sociale, care este cu adevărat secularizat. Această subcultură este principalul „transportator” al valorilor și credințelor progresive, iluminate. Deși numărul membrilor acestei subcultură este relativ mic, ei sunt foarte influenți întrucât sunt cei care controlează instituțiile care asigură definițiile „oficiale” ale realității, în mod special sistemul educațional, mass-media și eșaloanele mai înalte ale sistemului de justiție.

Astfel, teoriile secularizării preziceau dispariția treptată a religiei și angajarea ascendentă a civilizației condusă de agentul uman rațional (și moral). Că lucrurile nu merg în această direcție este deja un fapt imposibil de negat. Lucrurile s-au schimbat dramatic începând cu anii ‘90, odată cu căderea marxismului totalitar în est și apariția teoriilor postmodernității în lumea occidentală, ambele cuplate cu revenirea, adesea în forme violente, a religiosului în spațiul public. Același autor avizat citat mai sus recunoaște acest fapt, asumându-și predicțiile greșite și afirmând explicit următoarele: „[Aceasta] înseamnă că un întreg gen de scrieri academice ale istoricilor sau ale cercetătorilor din domeniul științelor sociale subsumat generic titlului de ‘teoria secularizării’ este în mod esențial greșit. În lucrările mele mai timpurii am contribuit și eu la aceasta [literatură]. Am fost într-o companie selectă – cei mai mulți sociologi ai religiei împărtășeau aceeași perspectivă, având motive serioase să facem asta”⁸.

Astfel, așa cum vom vedea în detaliu pe parcursul acestei lucrări, cercetătorii fenomenului religios se îndreaptă acum tot mai mult înspre o abordare integrativă a fenomenului religios, renunțând la principalele presupoziii ale teoriei secularizării. În umbra unor evenimente precum eșecul regimurilor totalitar-

⁷ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, Anchor Books, New York, 1989, p. 10.

⁸ Peter L. Berger, *The desecularization of the world*, p. 2.

atee din estul Europei, tragedia din 11 septembrie, apariția recentă a unor mișcări radicale fundamentaliste de o violență extremă precum Statul Islamic din Irak și Siria (ISIS), teoria secularizării pare a fi infirmată. Religia rămâne o realitate adesea mult mai vizibilă decât s-ar fi bănuțit vreodată. Astfel, aceasta scapă tot mai mult exercițiului de scrutin condus în interiorul schemelor prestabilite ale teoriei secularizării. Berger vorbește despre „De-secularizarea lumii” (1999), David Martin descoperă în „trezirile spirituale” din America Latină cele mai dinamice modificări ale rolului și locului religiei în lumea contemporană, cu impact global⁹. Habermas, unul din ultimii reprezentanți de marcă ai raționalismului iluminist, invită la dialog pe această temă pe cel mai important exponent al Bisericii Roman-Catolice, discuția seminală cu Cardinalul Ratzinger (devenit mai apoi Papa Benedict al XVI-lea) devenind punct de referință al literaturii de specialitate¹⁰.

Studiul nostru își propune astfel să evalueze principalele paradigme interpretative ale relației dinamice dintre politică și religie. În acest fel, dorim să prezentăm cititorului diferitele curente de interpretare ce apar pe parcursul acestei schimbări de perspectivă, de la una dominată de științele sociale ce operau în interiorul teoriei secularizării înspre o abordare integrativă, holistă a înțelegerii religiei și a rolului acesteia în lumea contemporană. Mai mult, vom puncta și câteva direcții posibile de analiză a unor subiecte similare provenite din spațiul post-comunist/ post-ateizant care nu au beneficiat încă de un scrutin academic riguros.

2. Abordări posibile ale studiului religiei și politicii. În dialog cu Jonathan Fox

Orice prezentare a principalelor paradigme interpretative în studiului legăturilor complexe dintre religie și politică nu poate să evite studiul recent al lui Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*¹¹. Ambițios în scopul enunțat, Fox¹² dorește, în propriile-i cuvinte, „să ofere cititorului instrumentele teoretice necesare înțelegerii intersecției dintre religie și politică oriunde în lume și în orice punct al istoriei moderne”. Dincolo de ambițiile oarecum nerealiste, studiul prezintă totuși principalele jaloane orientative necesare pentru abordarea acestei tematici, oferind un excelent punct de pornire al unor asemenea demersuri, precum cel prezent. Astfel, în cele urmează, vom prezenta

⁹ David Martin, *Pentecostalism: the world their parish*, Blackwell Publishers, Oxford; Malden, Mass., 2002.

¹⁰ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectics of secularization: on reason and religion*, Ignatius Press, San Francisco, 2006.

¹¹ Jonathan Fox, *An introduction to religion and politics*.

¹² *Ibidem*, p. 4.

pe scurt punctele esențiale ale lucrării lui Fox care cad sub incidența interesului nostru, semnalând în același timp și posibilele limitări.

Fox își construiește studiul pe două paliere importante: prima parte tratează teoriile și direcțiile principale care analizează modul în care religia poate influența politicul. Aceasta, spune el, cu scopul „de a asigura cercetătorul religiei și al politicului cu o trusă de instrumente care să-l ajute să înțeleagă modul în care se intersectează religia cu politicul în orice context”¹³. A doua parte a lucrării lui Fox se ocupă de aspecte practice ale relației religie-politică, fiind un studiu comparativ solid, fundamentat pe date empirice care analizează concret politicile de stat a 177 de țări referitor la religie (conform *Religion and State Dataset*). În această parte se analizează tendințele pe care le au politicile guvernamentale referitor la religie din patru perspective: 1) religiile oficiale/ de stat; 2) suportul legal și financiar oferit de stat diverselor grupări religioase; 3) reglementările și controlul statal exersat asupra religiei majoritare; 4) discriminarea religioasă împotriva grupărilor religioase minoritare¹⁴. Pretenția din finalul lucrării este că aceste studii empirice din a doua parte elidează în totalitate demersul teoretic, demonstrând că „toate teoriile din prima parte sunt relevante și semnificative”¹⁵.

Din perspectiva lui Fox și de interes pentru noi, cadrul teoretic de interpretare al relațiilor complexe, dinamice, dintre religie și politică trebuie să aibă ca punct de pornire sistemele de credință religioasă, doctrinele/ dogmele care structurează religiile, diversele teologii care subîntind fenomenele religioase. „Conceptul conform căruia credințele religioase motivează comportamentul este, din perspectiva mea, elementul central al influenței religiei asupra politicului” afirmă Fox¹⁶. Aceste credințe la rândul lor sunt cele care legitimează 1) acțiunile/ practicile religioase, 2) instituțiile religioase și liderii religioși (sau oricare alte forme de organizare religioasă) și probabil cel mai important, 3) identitățile religioase, atât la nivel de grup, cât și la nivel colectiv. Cadrul teoretic centrat pe credințele religioase este doar apoi completat de studiile bazate pe interesele politice și pe calcule raționale. Acestea pot veni atât din partea politicului, cât și a religiosului, totul desfășurându-se pe fundalul sau împotriva „sistemelor seculare de credință” (Engl, *secular belief systems*) a secularismului care încă domină paradigma interpretativă a relației religie – politică¹⁷. Această aserțiune este rezultatul studiilor empirice care arată că, deși în diferite stadii, antagonismul dintre religie și secularism este încă universal prezent (în diverse forme și la stadii diferite) în toate cele 177 de state analizate.

¹³ *Ibidem*, p. 2.

¹⁴ *Ibidem*, p. 4.

¹⁵ *Ibidem*, p. 211.

¹⁶ *Ibidem*, p. 214.

¹⁷ *Ibidem*, p. 214ff.

Deși cadrul discuției lui Fox este conferit de binomul religie-secularizare, studiul impactului religiei reflectă, spre exemplu, perenitatea faptului religios, capacitatea religiei de mobilizare politică¹⁸, de reinventare, adesea folosindu-se de contextul secular mai degrabă decât a se lăsa victimă a acestui context¹⁹. Religia este de asemenea studiată din perspectiva rolului identitar pe care îl are atât la nivel individual, cât și comunitar²⁰. De aici pot rezulta mai departe studii ale impactului religiei în situații de conflict²¹, discriminare²², politică externă²³ etc.

Astfel, deși cadrul teoretic este dominat de teoriile secularizării, și concluzia studiului lui Fox este aceea că religia rămâne relevantă și influentă în viața politică. Departate de a fi o creație a unor factori externi economici sau sociali (cf. Marx, Freud, Durkheim), religia este o realitate ce are propria existență înrădăcinată în credințele, teologiile și dogmele/ doctrinele care o fundamentează. Este în același timp o realitate controversată, având o dinamică proprie, care merge adesea împotriva predicțiilor secularizante ce afirmă că ar avea un rol din ce în ce mai redus. Mai mult, realitățile concrete ale începutului de mileniu arată tot mai limpede faptul că identitățile religioase sunt reale și pot fi extrem de puternice, studiul empiric al lucrării lui Fox relevând că aproape o jumătate din popoarele globului se identifică oficial sau neoficial cu o religie majoritară în cele 177 de state evaluate. În acest cadru apare atât pericolul discriminării, atunci când politicul oferă suport excesiv religiei dominante, cât și cel al fundamentalismului, atunci când politicul se confundă cu religiosul. În plus, tot din acest tablou apar situațiile de conflict, intern sau extern, cu rădăcini adânci în fenomenul religios și în relația complicată dintre religie, politică și conflict, atât la nivel național, cât și la nivel internațional sau chiar global.

2.1 Câteva considerații critice

Efortul laborios de introducere în studiul relației complexe dintre religie și politică al lui Jonathan Fox are câteva merite deosebite. Cel mai important

¹⁸ Ted G. Jelen, *The political world of the clergy*, Praeger, Westport, Conn., 1993; Frank R Baumgartner, Christoffer Green-Pedersen, Bryan D Jones, *Comparative studies of policy agendas*, Routledge, London, 2008.

¹⁹ Monica Duffy Toft, Daniel Philpott, Timothy Samuel Shah, *God's century: resurgent religion and global politics*, W.W. Norton, New York, 2011.

²⁰ Robert M Kunovich, „An Exploration of the Salience of Christianity for National Identity in Europe”, *Sociological Perspectives*, vol. 49, nr. 4, 2006.

²¹ Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

²² Johan David van der Vyver, *Religious human rights in global perspective*, Nijhoff, The Hague, 1996.

²³ Robert Wuthnow, Valerie Lewis, „Religion and Altruistic U.S. Foreign Policy Goals: Evidence from a National Survey of Church Members”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, nr. 2, 2008., 2008; Dennis Hoover, Douglas Johnston, *Religion and foreign affairs: essential readings*, Baylor University Press, Waco, Tex., 2012.

este probabil faptul că reușește să creioneze o hartă care să îndrume cercetătorul interesat în acest domeniu atât de complex, oferind și o posibilă cheie de interpretare. Aceasta constă în conștientizarea nevoii de a așeza la fundamentul acestui construct teoretic interpretativ studiul conținutului credințelor religioase, a dogmelor și teologiilor care le subîntind. Cu alte cuvinte, punctul de pornire în interpretarea influențelor pe care le au credințele religioase asupra politicului trebuie să fie chiar studiul acestor credințe, a dogmelor lor, a teologiilor lor fondatoare.

În acest sens, și aceasta este și din perspectiva lucrării noastre contribuția cea mai importantă a studiului său, propunerea lui Fox reprezintă indirect recunoașterea nevoii de a ne despărți de paradigma secularizării, dominantă până la acest moment în studiul religiei și a relației acesteia cu politicul. Conform teoriei secularizării, așa cum menționam și mai sus, credințele religioase, dogmele și teologiile acestora erau considerate un construct contingent, immanent, un rezultat al altor factori antropologici, sociali, economici, politici sau chiar psihologizanți. Ca atare, conținutul acestora nu își găsea un loc principal în analizele cercetătorilor din domeniul științelor sociale care evitau întrebările referitoare la conținutul acestor credințe, accentul punându-se cu precădere asupra dimensiunilor lor funcționale.

Fox pare că intuiește corect acest neajuns major. El nu doar creează spațiu pentru studiul credințelor religioase, al dogmelor și al teologiilor aferente acestora, ci intuiește nevoia de a plasa studiul lor la baza modelului teoretic de interpretare a relației dintre religie și politică. Interpretarea relației dintre politică și religie, susține Fox, trebuie să pornească de la analiza dogmelor și a credințelor religioase, interpretate la adevărata lor valoare.

Cu toate acestea, și aici poate fi paradoxal și o limitare a lucrării lui Fox, acesta pare a rămâne captiv perspectivelor pozitivist-secularizante asupra cunoașterii. Spre exemplu, în repetate rânduri anunță că studiul său teoretic „descrie și analizează modul în care literatura din domeniul științelor sociale înțelege religia și politica”²⁴. Sau, acest studiu „este focalizat pe modul în care înțeleg protagoniștii științelor sociale rolul religiei în politică”²⁵. Mai mult chiar, în continuitate directă cu teoriile secularizante, pozitivistice și aparent în contrast cu cadrul teoretic evidențiat de noi mai sus, Fox ne atenționează că „această carte folosește o abordare din perspectiva științelor sociale”²⁶, iar „pentru a exersa o aplicare a unei perspective a științelor sociale asupra înțelegerii influenței religiei asupra politicului, trebuie să lăsăm la o parte orice fel de credințe am avea referitor la religie. [...] Nu este important dacă avem o credință religioasă anume sau dacă credem că toate religiile nu sunt nimic mai mult decât construcții sociale

²⁴ Jonathan Fox, *An introduction to religion and politics*, p. 15.

²⁵ *Ibidem*, p. 137.

²⁶ *Ibidem*, p. 4.

lipsite de orice formă de adevăr. ...[T]rebuie să examinăm obiectiv modul în care religia influențează comportamentul politic fără a permite vreunui din aceste idei preconcepute să ne coloreze analizele”²⁷.

Chiar și capitolul intitulat „Conceptiile religioase despre lume și viață, Credințele, Doctrinile și Teologiile”, care se dorește a fi de fapt masa rotativă/portantă a întregului construct teoretic al lui Fox²⁸, este încă dominat de sociologi ai religiei, de reprezentanți ai științelor sociale. Din prima frază a acestui capitol suntem atenționați, în bună cheie pozitivistă, că „cercetătorii din domeniul științelor sociale studiază comportamentul uman și cercetătorii din domeniul științelor politice studiază comportamentul politic”²⁹. Nu ni se spune însă nimic despre cei care studiază conținutul credințelor, doctrinelor sau al telogiilor care subîntind fenomenul religios. Pe lângă faptul că asemenea delimitări sunt fals-restrictive, ceea ce rămâne un neajuns este faptul că în schema interpretativă a lui Fox încă nu este creat spațiul necesar real pentru a asculta vocile celor care provin din filosofia politică/ morală, pentru teologi sau analiști ai spectrului religios angajați în fenomenul religios. Dincolo de prezența unor studii excepționale ale modului în care credințele religioase, dogmele, teologiile dominante au o forță aparte, cu multiple semnificații manifestate într-o varietate de forme de comportament³⁰, studiile rămân la nivel funcțional și nu de conținut. Ele evaluează mai degrabă cum funcționează legăturile dintre credințele religioase și comportament și nu substanța credințelor respective, dimensiunea esențialistă a acestora. Se pierde astfel elemente esențiale referitoare la capacitatea de a înțelege motivațiile comportamentului religios, justificările invocate (explicit sau implicit) pentru anumite acțiuni, atitudini reflectate în viața de zi cu zi.

Paradigmele interpretative postmoderne arată însă destul de limpede că este relativ naiv să credem că ne putem detașa de propriile valori atunci când ne îndreptăm spre spațiul public. Cu atât mai mult atunci când vorbim despre credințele religioase care, datorită pretențiilor de explicare exhaustivă a sensului existenței, sunt adânc înrădăcinate la nivel identitar, atât la nivel individual, cât și de grup. La asemenea credințe nu se poate renunța ușor și de aceea nici nu pot fi ignorate de cei care doresc să înțeleagă corect conexiunile dintre credințele religioase și sfera publică. Tocmai de aceea este important ca aceste credințe să fie luate în considerare și în termeni proprii, nu doar „filtrate” prin ochii cercetătorului

²⁷ *Ibidem*, p. 5.

²⁸ Vezi *Ibidem*, p. 214.

²⁹ *Ibidem*, p. 56.

³⁰ De exemplu Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and secular: religion and politics worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; New York, 2004; Israela Silberman, „Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium”, *Journal of Social Issues*, vol. 61, nr. 4, 1 decembrie 2005; Monica Duffy Toft, Daniel Philpott, Timothy Samuel Shah, *God's century*.

„rațional, obiectiv” care operează din interiorul științelor sociale. Altminteri, nu este surprinzător să observăm că și în abordarea lui Fox, teologii, gânditorii angajați dogmatic, religios, filosofi morali sau politici rămân în mare măsură necunoscuți. Separarea operată de paradigma pozitivistă, care ierarhizează epistemic cercetătorii „obiectivi” din spațiul științelor sociale (care operează cu metode „tari”, rațional-empirice) ca fiind superiori celor „subiectivi”, (care operează mai degrabă intuitiv) din interiorul studiilor de teologie sau ale filosofiei politice sau morale, se menține în mod greșit. Vocile celor din urmă rămân încă neauzite și acesta, așa cum vom vedea în continuare, este un neajuns ce se cere a fi corectat.

O abordare conformă cu modelul teoretic altminteri corect enunțat de Fox ar putea să includă, spre exemplu, anumite studii fundamentale ale relațiilor religiei cu politicul venite din interiorul principalelor religii cu pretenții universale. Ar fi putut de asemenea să includă studii contemporane preocupate de filosofia politică și filosofia morală, adesea fundamentate religios. Așa cum vom demonstra în detaliu mai jos, acestea există și sunt deja integrate în dialogul religie-politică contemporan. În interiorul paradigmatelor post-seculare, post-moderne de interpretare a relației dintre religie și politică asemenea abordări se cer a fi integrate procesului hermeneutic, dacă dorim să înțelegem cu adevărat complexitatea fenomenelor religioase contemporane și conexiunile complexe cu viața de zi cu zi.

O altă limitare a studiului lui Fox o reprezintă apoi absența unor discuții mai solide despre rolul tradițiilor religioase în formatarea relației cu politicul (spre exemplu, referitor la Islam, Mayer 2006³¹).

Ultima limitare pe care o vom menționa și care va fi adresată pe scurt în lucrarea prezentă se referă la omiterea aproape în totalitate a studiului relației religie-politică în regimuri politice totalitare marxist-ateiste/ post-marxist-ateiste, precum și o analiză substanțială a religiilor seculare. Toate aceste limitări fac subiectul preocupărilor noastre în cea de-a doua parte a studiului prezent.

3. Abordări doctrinare ale relației dintre religie și politică

Dacă, așa cum am văzut în lucrarea lui Fox, credințele religioase, dogmele și teologiile care subîntind fenomenul religios sunt importante în exercițiul interpretării relației dintre religie și politică, studiul acestora este esențial. Aceasta pentru că, așa cum s-a observat deja, credințele religioase asigură fundamente identitare solide atât la nivel individual, cât și colectiv. În plus, cunoașterea perspectivelor proprii ale grupărilor religioase și ale ideologilor acestora asupra

³¹ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and human rights: tradition and politics*, Westview, Boulder, Colo.; Oxford, 2006.

politicului facilitează atât înțelegerea mai apropiată de esența/ realitatea acestora cât și dialogul, acolo unde acesta este posibil. Un asemenea dialog informat constituie ceea ce Habermas numește „acțiunea comunicativă” – atât de importantă și necesară în constructul democratic contemporan. Conform acestuia, în democrațiile post-seculare, „religiosul și secularistul (engl. *secularist*)” sunt invitați să se angajeze în „procese complementare de învățare reciprocă”: „Atât mentalitățile religioase cât și cele seculare trebuie să fie deschise la un proces de învățare complementar, dacă dorim să echilibrăm și să împărtășim împreună diferențele culturale și cetățenia comună” (engl. „Both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process if we are to balance shared citizenship and cultural difference”³²).

Asemenea studii referitoare la rolul religiei în viața cetății, la legăturile dintre religie și politică, sunt articulate în interiorul tuturor religiilor monoteiste cu pretenții universale: de la perspective radicale, fundamentaliste, la perspective atent argumentate academic și echilibrate din punct de vedere al dezideratului coabitării în interiorul regimurilor democrat libérale în era globală în care ne situăm. Exemplar aici este volumul coordonat de Peter Berger, care reunește studiile unor reprezentanți de marcă ai principalelor religii ale lumii³³.

Din perspectiva creștină, spre exemplu, au existat de-a lungul timpului și încă există o serie întreagă de abordări ale politicului fundamentate pe principalele dogme ale creștinismului: de la *Cetea lui Dumnezeu* a lui Augustin, trecând prin mai toate operele care formează „canonul” filosofiei politice de factură creștină (Toma de Aquino, JS Mill, Lock etc.) până la utopiile moderne gen „suveranitatea sferică” a lui Kuyper³⁴ sau formele idealiste contemporane de teologie politică fundamentate eminamente pe învățătura lui Isus (spre exemplu conceptul englez de *Jesusian politics*, dezvoltat de Lindberg³⁵). Toate acestea, alături de o mulțime de alte perspective realiste și relevante pentru realitatea obiectivă a faptului politic secular contemporan.

Spre exemplu, Biserica Catolică, în urma Conciliului Vatican 2 din anii 1960, articulează în mod constat răspunsuri coerente, fundamentate teologic, la principalele probleme cu care se confruntă omul contemporan, atât la nivel individual, cât și la nivel colectiv. În același timp, ea semnalează pericolele iminente modernității, secularizării radicale, ale fundamentalismului exacerbat, sau ale posibilelor conflicte inter-etnice, inter-religioase. Aceasta se realizează fie prin intermediul enciclicelor papale, fie prin vocea teologilor săi. Sunt deja clasice Enciclice papale precum *Rerum Novarum*, referitoare la economia politică, muncă și capital;

³² Jürgen Habermas, „Notes on Post-Secular Society”.

³³ Peter L. Berger, *The desecularization of the world*.

³⁴ Abraham Kuyper, „Sphere sovereignty”, în James Bratt (ed.), *Abraham Kuyper: A centennial reader*, 1998.

³⁵ Tod Lindberg, *The political teachings of Jesus*, Zondervan, 2008.

Pacem in Terris, care tratează problema păcii, a dreptății, iubirii și libertății; sau cele mai noi, precum *Caritas in Veritate* (2009), unde se reafirma fundamentarea doctrinei sociale a bisericii pe adevăr și iubire, sau *Lumen Fidei* (2013) unde se discută elemente legate de dialogul credință-rațiune sau credință-binele comun.

Din perspectiva teologilor sau a teoreticienilor din spațiul filosofiei politice sau al filosofiei morale, am menționat deja contribuțiile majore aduse, spre exemplu de Cardinalul Ratzinger în dialogul despre societatea post-seculară purtat cu Jürgen Habermas, unul din cei mai importanți gânditori politici ai timpurilor noastre. Alți gânditori angajați religios care au contribuții majore la articularea unor perspective fundamentate pe tradiția creștină referitoare la viața politică contemporană ar fi Charles Taylor (sinele contemporan în *Sources of the Self*³⁶, moralitatea creștină în lumea contemporană în *A Secular Age*³⁷ etc.), Jean Bethke Elsthai (religie și conflict din perspectiva războiului drept, credința creștină și democrație etc.), Michael Novak (ex. *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*³⁸ etc.

În spațiul creștinismului răsăritean, reflecțiile similare sunt mult reduse. Aceasta probabil datorită atât regimului comunist totalitar, programatic ateist, dar și absenței unei preocupări de dialog cu sau adaptare la modernitate, de tipul *aggiornamento* a Conciliului Vatican II al Bisericii Catolice. În plus, teologia ortodoxă în sine este mai degrabă dominată de o tradiție a *simfoniei* în relațiile ei cu puterea politică/seculară decât una care-și asumă un rol critic sau profetic³⁹. Pot fi totuși amintite contribuții referitoare la ortodoxie și democrație⁴⁰, ortodoxie și drepturile omului⁴¹, ortodoxie și conflict⁴². Penetrantă este și critica recentă venită din partea unor gânditori răsăriteni referitoare la încercarea de politizare a teologiei ortodoxe în cazul președintelui rus Vladimir Putin⁴³ sau dialogurile Agora⁴⁴.

³⁶ Charles Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge, 2009.

³⁷ Charles Taylor, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007.

³⁸ Michael Novak, *The Catholic ethic and the spirit of capitalism*, Free Press; Maxwell Macmillan Canada; Maxwell Macmillan International, New York; Toronto; New York, 1993.

³⁹ Silviu E. Rogobete, „Some Reflections on Religion and Multiculturalism in Romania: Towards a Reappraisal of the Grammar of Traditions”, *Romanian Journal of Political Science*, vol. 6, nr. 2, 1 ianuarie 2006.

⁴⁰ Lavinia Stan, Lucian Turcescu, *Church, state, and democracy in expanding Europe*.

⁴¹ Silviu E. Rogobete, „Morality and tradition in postcommunist Orthodox lands: on the universality of human rights, with special reference to Romania”, *Religion, State and Society*, vol. 32, nr. 3, 1 septembrie 2004; Nicolae Răzvan Stan, *Biserica ortodoxă și drepturile omului: paradigme, fundamente, implicații*, Universul Juridic, București, 2010.

⁴² Silviu Rogobete, „The Interplay of Ethnic and Religious Identities in Europe: A Possible Mapping of a Complex Territory”, în Ziaka Angeliki, Erik Eynikel (ed.), *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*, 2011.

⁴³ Aristotle Papanikolaou, George E. Demacopoulos, „Putin's Unorthodox Orthodoxy”, *Blogs goarch. org: An internet ministry tool of the Greek Orthodox Archdiocese of America*, 2014.

În tradiția musulmană, literatura de teologie politică abundă, de la fundamentalisme radicale ce consideră că „religia este politica,” organizarea statală seculară fiind o erezie ce trebuie eliminată (Ayatollah Khomeini, Sayyid Qutb, Abul Ala Mawdudi etc.) până la perspective nuanțate (Yusuf al-Qaradawi), sau unele ce urmăresc integrarea Islamului în viața democrațiilor liberale contemporane (An-Na'im 2008, Abou El Fadl).

Școlile iudaice de teologie politică au la rândul lor o gamă la fel de largă de abordări. De la sionismul radical la autori prolifici precum Daniel Elazar, cu articlări creative precum teologia politică a Legământului aplicată democrației, constituționalismului, societății civile moderne. Michael Walzer, este un alt autor cu contribuții majore în domeniul eticii politice, al dreptului iudaic aplicat dreptului contemporan, noțiunii de război drept etc. în lucrări precum *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible*⁴⁵, *Law, Politics, and Morality in Judaism*⁴⁶; în chestiuni legate de globalizare în *Toward a Global Civil Society*⁴⁷.

4. Pentru o abordare holistă

În interiorul paradigmelor interpretative postmoderne, toate aceste contribuții prezentate mai sus, fie ele enciclice papale, analize provenite din mediul academic sau cel angajat teologic, religios, trebuie să-și găsească locul cuvenit în studiul dinamicii dintre religie și politică. Cadrul hermeneutic contemporan prezintă marele avantaj că nu mai favorizează o abordare în detrimentul alteia. Dimpotrivă, elimină ierarhizările arbitrare, liniaritatea ascendentă a argumentării pozitiviste, precum și pretențiile ultimative, universalizante de orice fel. Astfel, abordarea studiului dinamicii dintre religie și politică cu siguranță va continua să ofere spațiu cercetărilor care operează din interiorul paradigmelor științelor sociale fundamentate pe informații/ analize „obiective”, „raționale”, empiric verificabile. O abordare holistă a relației religie-politică trebuie însă să meargă dincolo de limitele științelor sociale elaborate în cheie pozitivistă. Referindu-se exact la acest subiect al hermeneuticii relației religie – politică, Wuthnow⁴⁸ spunea:

⁴⁴ Dialogue Agora, „REX: Carl Bildt thinks Eastern Orthodoxy is main threat to western civilization”, <http://agora-dialogue.com/rex-carl-bildt-thinks-eastern-orthodoxy-is-main-threat-to-western-civilisation>.

⁴⁵ Michael Walzer, *In God's shadow: politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Haven, 2012.

⁴⁶ Michael Walzer, *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006.

⁴⁷ Michael Walzer, *Toward a global civil society*, Berghahn Books, Providence, 1995.

⁴⁸ Robert Wuthnow, *Acts of compassion: caring for others and helping ourselves*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991, p. 14.

Teoria socială este un gen de discurs hegemonic în raport cu toate celelalte discursuri [interpretative]. Aceasta are pretenția de a fi mai obiectivă, mai rațională, mai factuală și cu un orizont mai larg decât oricare altă teorie. Dar dacă dorim să luăm religia în serios, trebuie să-i oferim propriul loc, în măsură egală din punct de vedere al cadrului interpretativ. Altminteri, științele sociale ne obturează capacitatea de a înțelege cu adevărat ce înseamnă, spre exemplu, o civilizație „infidelă”. Acest termen apare dintr-un cadru [epistemologic] total diferit. Pentru a-l înțelege, trebuie să abandonăm poziționarea științelor sociale ca fiind un cadru de referință privilegiat și să ne deplasăm înspre o poziționare care să includă perspective multiple, fiecare dintre ele iluminând sensurile evenimentelor în felul lor propriu”⁴⁹.

Cu alte cuvinte, teoria modernității cu scenariile ei secularizante oferă un cadru obiectiv important de interpretare a relației religie-politică, însă este unul limitat. Viziunea aceasta ascendentă, evoluționistă asupra realității sociale, conform căreia societatea modernă se/ trebuie să se îndepărteze de faptul religios odată cu emanciparea rațională, este una limitată. Ea este cel puțin restrictivă⁵⁰, dacă nu chiar greșită în anumite părți esențiale. Așa cum menționam deja la începutul acestei lucrări, aceasta reiese limpede din modificările de poziție ale unora din însăși fondatorii principali ai teoriilor secularizării.

Peter Berger, spre exemplu, vorbește acum de „de-secularizare”, „contra-secularizare”, „*resurgent religion*”⁵¹. Secularizarea, argumentează acesta, generează contra-secularizare, iar aceasta poate să ia (1) forma revoluțiilor religioase, în care se dorește acapararea întregii sfere politice și subsumarea ei factorului religios (vezi ISIS sau diversele forme de fundamentalism religios radical). Alternativ, poate genera (2) diverse forme de izolaționism, retragere în interiorul unor subculturi, contra-culturi în care factorul religios devine factor determinant (spre exemplu anumite grupări creștine evanghelice).

Habermas, așa cum menționam deja, anunța la răndu-i intrarea în „era post-secularizării” și cheamă la masa dialogului teologi, reprezentanții marcanți ai religiei, pentru a-și face cunoscute credințele și perspectivele asupra faptului social-politic. Dialogul acesta este, din perspectiva sa, crucial dacă se dorește o așezare corectă a lucrurilor într-un cadru al legalității liberal-democratice. Anthony

⁴⁹ Engl. „Social theory is a kind of hegemonic discourse with respect to all other discourses. It claims to see more objectively, more rationally, more factually, and from a wider horizon than any other interpretation. But taking religion seriously means granting it parity as an interpretive frame work. This is why social theory prevents us from understanding what it means to be an "infidel" civilization. That term grows out of a different framework entirely. To understand it requires abandoning social science as a privileged framework and shifting toward a view of multiple discourses, each illuminating the meaning of events in different ways”.

⁵⁰ Charles Taylor, *A secular age*.

⁵¹ Peter L. Berger, *The desecularization of the world*.

Giddens vorbea încă din 1991, în termeni freudieni, despre revenirea religiei în viața publică drept o „întoarcerea reprimatului” (*the return of the repressed*⁵²). În interiorul acestor paradigme, religia este astfel luată în considerare la modul cel mai serios, fiind evaluată și analizată în baza propriilor pretenții.

Revenind la argumentul nostru, Wuthnow prezintă astfel corect nevoia renunțării la hegemonia modelului de interpretare dictat de pozitivismul modernității și argumentează în favoarea îmbogățirii actului hermeneutic cu perspective noi, holiste, care să ofere ferestre înspre fenomene complexe precum spiritualitatea, religiosul. Aceasta cu atât mai mult cu cât cele din urmă adesea operează în cu totul alte registre decât cel al pozitivismului post-iluminist, fundamentat pe o epistemologie dualist carteziană a realității, conform căreia totul devine /trebuie să devină obiect de studiu supus autorității ultime a subiectului rațional și testate empiric. Religiosul, spiritualul scapă acestei forme de scrutin. Pentru a „prinde” sensurile profunde ale spiritualității e nevoie de mai mult. În propriile-i cuvinte, Wuthnow afirmă:

Pentru a depăși impasul în care se află teoriile sociale astăzi ... avem nevoie de adoptarea unei perspective interpretative a rolului acestora și o perspectivă mai apreciativă a religiei. Prin aceasta nu vreau să sugerez că trebuie să abandonăm rigoarea sau dorința de obiectivitate, sau să privim cu simpatie fundamentalismul religios. Trebuie însă să încercăm să interpretăm semnificația evenimentelor contemporane în termenii speranțelor și a aspirațiilor celor ce participă la ele, inclusiv speranțele lor de mântuire și re-înnoire spirituală, mai degrabă decât să încercăm să modelăm aceste evenimente în așa fel încât să se potrivească perspectivelor noastre preconcepute ce ar dori alinierea lor în marșul secular al istoriei.⁵³

Cadrul interpretativ al rolului religiei în viața contemporană conferit de teoriile modernizării/ secularizării, argumentează astfel Wuthnow, trebuie extins în cel puțin două alte direcții: 1) cea circumscrisă de teoria sistemelor globale și 2) una care ține cont de elemente caracteristice teoriilor critice. Dezvoltând pe rând aceste două puncte, putem afirma împreună cu Wuthnow că fenomenul religios trebuie interpretat nu doar din perspectiva teoriilor secularizării, ci și (1) din perspectiva teoriei sistemelor mondiale (*World-systems theory*). Cu rădăcini în *Annales School*, această teorie ia în considerare contextul larg, global, al realităților socio-economice și implicit al fenomenului religios. Astfel, s-ar depăși nivelul adesea restricționat de binomul național/ etnic-religie, cu care operează cel mai adesea teoriile secularizării. Într-un asemenea cadru hermeneutic nou ar exista mai mult loc, spre exemplu, pentru studii ale rolului religiei în relațiile

⁵² Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Stanford University Press, 1991.

⁵³ Robert Wuthnow, *Acts of compassion*, p. 14.

internaționale și afacerile externe⁵⁴, cu subdomenii multiple precum religie și conflict, religie și studii de pace, religie și globalizare, religie și drepturile omului, religie și democrație, religie și diplomatie, religie și dezvoltare economică. Pe lângă aceste aspecte pozitive însă, o hermeneutică a fenomenului religios circumscrie la rândul-i doar de teoriile sistemelor mondiale riscă să devină o abordare mecanică, deterministă, dominată de factori externi precum implozia spațio-temporalității, comunicarea instantanee, comerțul global instantaneu, revoluția tehnologică informațională etc. Dimensiunea de „agent” a actorului uman riscă a fi astfel limitată la aceste pre-determinări generate de mișcările exterioare, caracteristice globalizării.

Din aceste motive, Wuthnam sugerează corect că o abordare holistă ar trebui (2) să ia în considerare și câteva elemente rezultate din teoriile critice (*Critical Theory*, cu rădăcini în Școala de la Frankfurt). Habermas este din nou un exemplu excelent aici. Identificând cele două mari „neajunsuri” ale modernității ca fiind birocrăția (în termeni weberieni) și economia capitalistă radicală (criticată în cheie marxiană), Habermas argumentează în favoarea înlocuirii dominației rațiunii tehnice, instrumentale cu acțiunea comunicativă⁵⁵. Aceasta include și o reasezare față de religie și fenomenul religios, aspect reluat în mod direct de Habermas în urma dezastrului din 11 septembrie 2001. În dialogul seminal cu Ratzinger pe această temă amintit deja în lucrarea noastră, se argumentează că este imperativ ca religia să dobândească libertatea de a avea o voce proprie care să fie ascultată și înțeleasă, dacă dorim să continuăm dialogul comunicativ atât de necesar constructului democratic contemporan⁵⁶.

Astfel, așa cum se argumentează în această lucrare, teologii, actorii direct implicați religios, reprezentanții lor laici, trebuie invitați la dialog, ascultați și înțeleși în proprii lor termeni și nu forțați în „jachetele” strâmte ale unor preconcepții despre cum ar dori arhitecții științelor sociale să arate evoluția gândirii lor. Doar astfel se poate configura un acces mai direct înspre realitățile complexe ale fenomenului religios și ale implicațiilor reale ale acestuia asupra lumii contemporane.

O hermeneutică holistă a relației religie-politică creează astfel spațiu real pentru un dialog semnificativ, de pe poziții epistemice de egalitate între participanții din domeniul științelor sociale (sociologi, antropologi, politologi), filosofiei politice, filosofiei morale sau ai teologiei. Înțelegerea fenomenului religios trebuie să pornească de la o înțelegere cât mai corectă a fundamentelor acesteia.

⁵⁴ A se vedea colecția excepțională de texte fundamentale pe această temă editată de Dennis Hoover, Douglas Johnston, *Religion and foreign affairs*.

⁵⁵ Jürgen Habermas, *The theory of communicative action, volume one: Reason and the rationalization of society*, Beacon Press, Boston, 1984; Jürgen Habermas, *The theory of communicative action: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (Vol. 2), Beacon Press, Boston, 1987.

⁵⁶ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectics of secularization*.

În acest fel, abordarea holistă a relației religie și politică se concentrează pe interpretarea conținutului ei și doar apoi pe aspectele funcționale ale acesteia. Este deci necesară descoperirea sensului religiei și a rolului acesteia în viața individului sau a cetății, pentru a se putea analiza implicațiile profunde ce pot avea efecte până la nivel global. Noțiunea de „adevăr sau neadevăr”, fiind fundamentală constituirii identitare (individuale sau de grup) nu poate fi ignorată. Ea trebuie integrată în dialogul activ atât de necesar securizării unei lumi pașnice la acest început de mileniu.

Până în acest punct am realizat o trecere în revistă a principalelor paradigme de interpretare a relației religie-politică, începând cu prezentarea teoriei secularizării care a dominat acest domeniu de studiu și încheind cu pledoaria pentru o abordare holistă a fenomenelor religioase și relația acestora cu politicul. În ultima parte a acestui studiu dorim să prezentăm pe scurt noțiunea de religie seculară, dar și să semnalăm pe scurt alte câteva linii posibile de abordare a studiului relației religie-politică.

5. Religii seculare

O paradigmă interpretativă identificată încă din anii 1930 este cea care asimilează cele două regimuri politice totalitare ale secolului XX, comunismul și fascismul, cu forme seculare de religie⁵⁷. Marxismul și fascismul sunt astfel studiate din perspectiva trăsăturilor caracteristice religiei. În aceasta paradigmă interpretativă, se demonstrează că toate caracteristicile principale ale religiilor clasice, cu excepția pretenției la transcendența înțeleasă în sens tradițional, se regăsesc în teoriile, acțiunile și obiectivele ideologiilor celor două regimuri totalitare. Ele sunt religii imanente, mănate de idealuri soteriologice (salvatoare, mântuitoare), construind minuțios toate dogmele, ritualurile și mecanismele necesare implementării agendei salvatoare.

Forma radicală a secularizării, marxismul care a colonizat spațiul răsăritului european în forma regimurilor totalitare comuniste în secolul XX, a făcut din ateizare, din lupta împotriva religiei, o prioritate a politicii de stat. Din învățământul pre-școlar până în universități, din „fabrici și uzine” până pe „ogoarele patriei”, întreg spațiul educațional și cel al muncii au fost invadate la modul cel mai concret de agenții ateizării. Procesul de ateizare, de luptă împotriva „obscurantismului religios”, a fost o prioritate a agendei propagandiste a Partidului-stat. Ceea ce s-a întâmplat în fapt a fost, paradoxal, nu eliminarea religiei tradiționale,

⁵⁷ F. A Voigt, *Unto Caesar*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1938.; Raymond Aron, *The opium of the intellectuals.*, Secker & Warburg, London, 1957; mai recent, Vladimir Tismaneanu, *Stalinism for all seasons: a political history of Romanian communism*, University of California Press, Berkeley, 2003., Vladimir Tismaneanu, *The devil in history communism, fascism, and some lessons of the twentieth century*, University of California Press, Berkeley, 2012.

ci transformarea marxismului însuși în religie seculară. Pentru sistemul românesc, relevante sunt excelențele studii ale lui Vladimir Tismăneanu, care asimilează comunismul cu o „religie” care, în mod paradoxal, în numele binelui „coboară diavolul în istorie”⁵⁸.

6. Alte arii de studiu aferente domeniului „religie și politică”

În cadrul democrațiilor liberale, în special în SUA⁵⁹, dar tot mai mult și în Europa, sunt populare studiile referitoare la influența religiei, a credințelor religioase asupra procesului electoral, politicilor de gen, eticii medicale, politicilor publice⁶⁰. Se studiază astfel interacțiuni de genul: religie-elite politice, religie-constituționalism/ sistem legislativ, religie-cultură, religie-denominaționalism etc. În acest sens pot fi menționate ca puncte de pornire lucrări de referință precum cele editate de Martin Marty și R. Scott Appleby⁶¹.

O linie interesantă de analiză care nu a fost explorată suficient ar fi studiul implicațiilor ateizării forțate în spațiile post-comuniste europene. Ce forme a luat secularizarea în asemenea spații? Se poate vorbi de secularizare în aceiași termeni ca în vest? Care sunt asemănările și care sunt diferențele? Unii teologi ai Bisericii Ortodoxe (în fapt aceasta fiind versiunea teologiei oficiale răsăritene) susțin că secularizarea descrisă în Occident nu a avut niciun impact în spațiul răsăritean⁶². Care sunt consecințele pentru ceea ce în mod evident se poate numi post-ateizare în aceste spații? În ce măsură se suprapune post-ateizarea cu post-secularizarea descrisă în lumea occidentală? Care este rolul elementului religios în viața politică actuală în aceste spații? Ce forme ia influența religiei asupra sistemelor politice în Europa Răsăriteană? Toate aceste întrebări pot deveni proiecte de cercetare de sine stătătoare care ar putea să îmbogățească literatura de specialitate cu elemente noi ce ar acoperi o zonă neglijată din acest punct de vedere.

⁵⁸ Vladimir Tismăneanu, *The devil in history communism, fascism, and some lessons of the twentieth century*.

⁵⁹ Spre exemplu, Robert Booth Fowler, *Religion and politics in America: faith, culture, and strategic choices*, Westview Press, Boulder, Colo., 2004.

⁶⁰ Jonathan Fox, *An introduction to religion and politics*.

⁶¹ Martin E Marty, R. Scott Appleby, *Fundamentalisms observed*, University of Chicago Press, Chicago, 1991. Martin E Marty, R. Scott Appleby, *Fundamentalisms and the state: remaking politics, economies, and militance*, University of Chicago Press, Chicago, 1993., Martin E Marty, R. Scott Appleby, *Accounting for fundamentalisms: the dynamic character of movements*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

⁶² Nicolae Răzvan Stan, *Biserica ortodoxă și drepturile omului*.

Concluzii

Prezenta lucrare s-a dorit a fi o pledoarie pentru promovarea studiului academic holist al fenomenului religios și al legăturilor acestuia cu realitățile social-politice contemporane. Au fost astfel prezentate principalele paradigme interpretative ale legăturilor dintre cele două entități, pornind de la recunoașterea faptului că perspectiva dominantă în cadrul științelor sociale a fost cea furnizată de teoriile secularizării. Presupoziția principală cu care operau aceste teorii era că modernitatea, rezultat al Iluminismului, ar aduce cu sine în mod inevitabil eliminarea religiei, atât din sfera publică, cât și din viața individului. În forme ideologice extreme, precum cele dominate de ideologia marxistă din spațiul est-european din perioada Războiului Rece, religia urma a fi programatic eliminată din viața omului modern (a „omului nou”, în jargonul marxist-leninist). Societatea modernă s-ar afla, conform acestor teorii, pe o pantă ascendentă, orientată înspre forme mereu superioare de organizare, în care domeniul public ar urma a fi dominat de agentul uman rațional (și moral). Faptul religios, cu tot ceea ce presupune acesta, ar fi urmat a fi restrâns/ limitat, eventual, la spațiul privat sau eliminat în totalitate.

Meritele teoriilor secularizării sunt incontestabile. Acestea au identificat corect tendințele naturale, intrinseci paradigmei modernității, de separare a religiei de politic, de viața socială a societăților moderne. În asemenea societăți fundamentate pe sisteme democratice liberale, religia tinde a fi formal separată de politică. Teoriile secularizării au fost și încă sunt astfel capabile să explice o serie de comportamente și tendințe caracteristice lumii noastre. Până la un anumit punct, teoriile secularizării oferă un cadru coerent pentru analiza obiectivă a fenomenelor religioase, acestea fiind analizate pe baze raționale și empirice. Metodele empirice oferă cadrul optim, spre exemplu, pentru interpretarea anumitor forme de comportament politic al grupărilor religioase în interiorul democrațiilor liberale, tendințele de vot în exercițiul electoral, ș.a.m.d. Așa cum am arătat pe parcursul lucrării, Peter Berger, Jürgen Habermas, David Martin și alții, au aparținut acestui grup, având contribuții majore la formularea acestor teorii și înțelegerea fenomenului religios și a raporturilor cu societatea contemporană.

Cu toate acestea, realitățile finalului de mileniu și începutului celui de-al treilea, eșecul proiectului politic al metanarațiunii marxist-leniniste, evenimentul tragic 9/11, apariția recentă, de o violență extremă, a pretinsului Stat Islamic din Irak și Siria (ISIS), au forțat și continuă să forțeze principalii exponenți ai acestei elite la a reconsidera studiul rolului și al locului religiei în viața contemporană. Ceea ce scapă paradigmei secularizării este, spre exemplu, numărul crescând de adepți ai diverselor forme de radicalism religios din interiorul păturii clasei de mijloc a societăților liberal-democratice avansate tehnologic, atracția pe care mișcări fundamentaliste radicale o au pentru tineri educați

în occidentul liberal-democratic. Religia, credințele religioase, practicile religioase, fiind părți constitutive ale identității umane și ale structurilor sociale, par a nu se lăsa cuprinse în jacheta strâmtă impusă de paradigmele secularizării. Perspectivă secularizării s-au dovedit astfel a fi reduționiste, naive cel puțin în pretenția de a putea izola faptul religios de structurile sale interne, care sunt în fond elemente definitorii atât ale ființei umane, cât și ale constructului social, indiferent de nivelul de cunoaștere sau de tehnologizare la care s-a ajuns (sau adesea tocmai datorită acestora).

Au apărut astfel noi paradigme interpretative ale relației religie-societate. Așa cum am văzut, se vorbește acum de de-secularizare, contra-secularizare, „resurgent religion” (Berger). Secularizarea generează contra-secularizare și aceasta poate lua forma revoluțiilor religioase în toate formele lor de reprezentare – de la diverse forme de izolaționism pașnic la războaie/ acțiuni extrem de violente purtate în numele religiei.

Era noastră este acum numită era post-secularizării, un timp în care la masa dialogului social-politic sunt invitați reprezentanții diferitelor religii interesate în a participa la consolidarea constructului care să asigure coabitarea pașnică și prosperă pentru cei implicați⁶³. Toate acestea sunt necesare, dacă dorim să evităm „întoarcerea” violentă a tot ceea ce a fost „reprimat”⁶⁴. În interiorul acestor paradigme, religia este și trebuie a fi luată în considerare și analizată și pe baza propriilor pretenții, nu doar din perspective impuse de o anumită paradigmă interpretativă.

Astfel, argumentul central al lucrării prezente a fost acela că studiul academic al relației complexe dintre religie și viața social-politică contemporană este în primul rând necesar și mai apoi acesta trebuie să fie un exercițiu holist. El trebuie să fie astfel desprins de încorsetările impuse de paradigmele dominante de teoriilor secularizării și deschis înspre înțelegerea realităților fenomenelor religioase așa cum sunt ele percepute nu doar din exterior, ci și din interior. Vocea/ vocile celor care nu pot sau nu sunt dispuși să renunțe la propriile credințe/ practici religioase trebuie ascultate și înțelese. Aceasta nu înseamnă în nici un caz că ar trebui să renunțăm la anlizzele obiective, raționale sau să acceptăm pretențiile radicalilor sau ale fundamentalistilor religioși. Înseamnă simplu să luăm mai mult și mai în serios în calculele academice aspirațiile și scopurile acestor comunități. Aceasta s-ar putea, într-adevăr, sa adauge „îndeterminare în reprezentările pe care le dăm istoriei ... totul devenind mult mai complicat”, dar cu siguranță „mai adevărat vis-a-vis de realitățile lumii în care trăim” (eng. *truer to the world in which we live*⁶⁵).

⁶³ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectics of secularization*.

⁶⁴ Anthony Giddens, *Modernity and self-identity*.

⁶⁵ Robert Wuthnow, *Acts of compassion*, p. 14.

O hermeneutică holistă a relației religie-politică va trebui să creeze astfel spațiu real pentru un dialog semnificativ, de pe poziții epistemice de egalitate între participanții din domeniul științelor sociale cu cei din domeniul filosofiei politice, filosofiei morale sau ai teologiei. Aceasta este o condiție necesară dacă ceea ce se dorește este un dialog constructiv capabil să înțeleagă dinamică dintre religie și politic și să genereze articularea de politici coerente atât de necesare coabitării pașnice într-o lume liberă.

Studiul relației religie-politică, așa cum s-a argumentat aici, trebuie apoi să depășească analizele circumscrise relației stat/ etnicitate-religie/ denominațiuni religioase. În era globalizării, cu tot ceea ce presupune aceasta, fenomenul religios adesea nu mai poate fi restricționat la teritorii definite statal, etnic, politic sau confesional. Pretenția de universalitate a majorității religiilor, cuplată cu principalele trăsături definitorii ale globalizării deplasează interacțiunea religie-politică la nivel global. Analiza acestei dinamici trebuie să țină seama de aceste elemente dacă se dorește o înțelegere cât mai corectă și o capacitate de predicție cât mai conformă cu realitatea.

În final, abordarea studiului interacțiunilor dintre religie și politică trebuie să țină cont de turnurile radicale pe care le pot lua diferitele ideologii „tari.” Așa cum am văzut în cazul marxismului totalitar, acesta a pornit ca ideologie politică, metamorfozându-se, în mod paradoxal într-o religie seculară (pseudo-religie) adesea mai dogmatică și mai violentă decât multe forme de fundamentalism religios tradițional.

În încheiere, în continuarea pledoariei noastre pentru o abordare holistă a studiului relației dintre religie și politică, se cuvine a menționa că acest domeniu vast are încă multe zone neacoperite. Aceasta în special în legătură cu spațiile post-comuniste/ post-ateizante. Așa cum am menționat pe parcursul acestui studiu, încă nu avem, spre exemplu, articulate analize ale secularizării în formele sale radicale practicate de regimurile comunist-ateizatoare, nu s-a vorbit încă suficient despre post-ateizare. Nu avem studii referitoare la impactul ateizării forțate asupra credințelor și comportamentelor în spațiile post-comuniste ale Europei unite. Nu avem studii empirice ale modului în care credințele religioase regenerate în aceste spații influențează factorul politic, procesele electorale, comportamentul elitelor, construcția constituțională, sistemele educaționale, respectarea drepturilor omului și ale minorităților etc. Toate acestea reprezintă o provocare pentru viitoare cercetări și, în același timp, o invitație la dialog constructiv între cercetătorii din domeniul științelor sociale, ai filosofiei morale/ politice, ai teologiei care provin din aceste spații post-ateiste/ post-totalitare și care sunt angajați în construcția unor societăți fundamentate pe principiile democrațiilor liberale autentice.

Bibliografie:

- AGORA, DIALOGUE, „REX: Carl Bildt thinks Eastern Orthodoxy is main threat to western civilization”, <http://agora-dialogue.com/rex-carl-bildt-thinks-eastern-orthodoxy-is-main-threat-to-western-civilisation>.
- ALBRIGHT, MADELEINE, „Faith and Diplomacy”, *The Review of Faith & International Affairs*, vol. 4, nr. 2, 2006, pp. 3-9.
- APPLEBY, R. SCOTT, „Religion and Global Affairs: Religious «Milantants for Peace»”, *SAIS Review*, vol. 18, nr. 2, 1998, p. 38.
- ARON, RAYMOND, *The opium of the intellectuals.*, Secker & Warburg, London, 1957.
- BAUMGARTNER, FRANK R; GREEN-PEDERSEN, CHRISTOFFER; JONES, BRYAN D, *Comparative studies of policy agendas*, Routledge, London, 2008.
- BERGER, PETER L., „A sociological view of the secularization of theology”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967, pp. 3-16.
- BERGER, PETER L, *The sacred canopy; elements of a sociological theory of religion*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1967.
- BERGER, PETER L., *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- BERGER, PETER L; LUCKMANN, THOMAS, *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, Anchor Books, New York, 1989.
- CARLSON, JOHN D.; CORREA, MATT, „How shall we study religion and conflict? Challenges and opportunities in the early twenty-first century”, *St Antony's International Review*, vol. 3, nr. 2, 2008, pp. 13-30.
- CHRISTIENSEN, DREW, „Catholic peacemaking, 1991-2005: the legacy of Pope John Paul II”, *The Review of Faith & International Affairs*, vol. 4, nr. 2, 2006, pp. 21-28.
- FALK, RICHARD A; KIM, SAMUEL S; MENDLOVITZ, SAUL H, *Toward a just world order*, Westview Press, Boulder, Colo., 1982.
- FOWLER, ROBERT BOOTH, *Religion and politics in America: faith, culture, and strategic choices*, Westview Press, Boulder, Colo., 2004.
- FOX, JONATHAN, *An introduction to religion and politics: theory and practice*, Routledge, 2013.
- FOX, JONATHAN; SANDLER, SHMUEL, „Separation of religion and state in the twenty-first century: Comparing the Middle East and western democracies”, *Comparative Politics*, 2005, pp. 317-335.
- GIDDENS, ANTHONY, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Stanford University Press, 1991.
- HABERMAS, JÜRGEN, „Notes on Post-Secular Society”, *New perspectives quarterly*, vol. 25, nr. 4, 2008, pp. 17-29.
- HABERMAS, JÜRGEN, *The theory of communicative action, volume one: Reason and the rationalization of society*, Beacon Press, Boston, 1984.
- HABERMAS, JÜRGEN, *The theory of communicative action: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (vol. 2), Beacon Press, Boston, 1987.
- HABERMAS, JÜRGEN; RATZINGER, JOSEPH, *Dialectics of secularization: on reason and religion*, Ignatius Press, San Francisco, 2006.
- HASSON, KEVIN J., „Religious liberty and human dignity: a tale of two declarations”, *Harv. JL & Pub. Pol'y*, vol. 27, 2003, p. 81.

- HAYNES, JEFFREY, „Transnational religious actors and international order”, *Perspectives. Review of International Affairs*, nr. 2, 2009, pp. 43-70.
- HOOVER, DENNIS; JOHNSTON, DOUGLAS, *Religion and foreign affairs: essential readings*, Baylor University Press, Waco, Tex., 2012.
- HUNTINGTON, SAMUEL P, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1996.
- JELLEN, TED G, *The political world of the clergy*, Praeger, Westport, Conn., 1993.
- JUERGENSMEYER, MARK, „Terror mandated by God”, *Terrorism and Political Violence*, vol. 9, nr. 2, 1997, pp. 16-23.
- KUNOVICH, ROBERT M, „An Exploration of the Salience of Christianity for National Identity in Europe”, *Sociological Perspectives*, vol. 49, nr. 4, 2006, pp. 435-460.
- KURTH, JAMES, „Religion and globalization”, *The Review of Faith & International Affairs*, vol. 7, nr. 2, 2009, pp. 15-21.
- KUYPER, ABRAHAM, „Sphere sovereignty”, în James Bratt (ed.), *Abraham Kuyper: A centennial reader*, 1998, pp. 461-90.
- LINDBERG, TOD, *The political teachings of Jesus*, Zondervan, 2008.
- MARTIN, DAVID, *A general theory of secularization*, Harper & Row, New York, 1978.
- MARTIN, DAVID, *Pentecostalism: the world their parish*, Blackwell Publishers, Oxford; Malden, Mass., 2002.
- MARTY, MARTIN E; APPLEBY, R. SCOTT, *Fundamentalisms observed*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- MARTY, MARTIN E; APPLEBY, R. SCOTT, *Fundamentalisms and the state: remaking politics, economies, and militance*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- MARTY, MARTIN E; APPLEBY, R. SCOTT, *Accounting for fundamentalisms: the dynamic character of movements*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- MAYER, ANN ELIZABETH, *Islam and human rights: tradition and politics*, Westview, Boulder, Colo.; Oxford, 2006.
- NAIM, ABD ALLAH AMAD, *Islam and the secular state negotiating the future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2008.
- NASR, SEYYED VALI REZA, „The Rise of «Muslim Democracy»”, *Journal of Democracy*, vol. 16, nr. 2, 2005, pp. 13-27.
- NORRIS, PIPPA; INGLEHART, RONALD, *Sacred and secular: religion and politics worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; New York, 2004.
- NOVAK, MICHAEL, *The Catholic ethic and the spirit of capitalism*, Free Press; Maxwell Macmillan Canada; Maxwell Macmillan International, New York; Toronto; New York, 1993.
- PACK, HOWARD; NOLAND, MARCUS, „Islam, globalization, and economic performance in the Middle East”, *SAIS Review*, vol. 24, nr. 2, 2004, pp. 105-116.
- PAPANIKOLAOU, ARISTOTLE; DEMACOPOULOS, GEORGE E., „Putin's Unorthodox Orthodoxy”, *Blogs. goarch. org: An internet ministry tool of the Greek Orthodox Archdiocese of America*, 2014.
- ROGOBETE, SILVIU, „The Interplay of Ethnic and Religious Identities in Europe: A Possible Mapping of a Complex Territory”, în Ziaka Angeliki, Erik Eynikel (ed.), *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*, 2011, pp. 259-277.

- ROGOBETE, SILVIU E., „Some Reflections on Religion and Multiculturalism in Romania: Towards a Reappraisal of the Grammar of Traditions”, *Romanian Journal of Political Science*, vol. 6, nr. 2, 1 ianuarie 2006, p. 35.
- ROGOBETE, SILVIU E., „Morality and tradition in postcommunist Orthodox lands: on the universality of human rights, with special reference to Romania”, *Religion, State and Society*, vol. 32, nr. 3, 1 septembrie 2004, pp. 275-297.
- SILBERMAN, ISRAELA, „Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium”, *Journal of Social Issues*, vol. 61, nr. 4, 1 decembrie 2005, pp. 641-663.
- STAN, LAVINIA; TURCESCU, LUCIAN, „The Romanian Orthodox Church and post-communist democratisation”, *Europe-Asia Studies*, vol. 52, nr. 8, 2000, pp. 1467-1488.
- STAN, LAVINIA; TURCESCU, LUCIAN, *Church, state, and democracy in expanding Europe*, Oxford University Press, 2011.
- STAN, NICOLAE RĂZVAN, *Biserica ortodoxă și drepturile omului: paradigme, fundamente, implicații*, Universul Juridic, București, 2010.
- TAYLOR, CHARLES, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007.
- TAYLOR, CHARLES, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge, 2009.
- TISMANEANU, VLADIMIR, *Stalinism for all seasons: a political history of Romanian communism*, University of California Press, Berkeley, 2003.
- TISMANEANU, VLADIMIR, *The devil in history communism, fascism, and some lessons of the twentieth century*, University of California Press, Berkeley, 2012.
- TOFT, MONICA DUFFY; PHILPOTT, DANIEL; SHAH, TIMOTHY SAMUEL, *God's century: resurgent religion and global politics*, W.W. Norton, New York, 2011.
- VOIGT, F. A., *Unto Caesar*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1938.
- VYVER, JOHAN DAVID VAN DER, *Religious human rights in global perspective*, Nijhoff, The Hague, 1996.
- WALZER, MICHAEL, *Toward a global civil society*, Berghahn Books, Providence, 1995.
- WALZER, MICHAEL, *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006.
- WALZER, MICHAEL, *In God's shadow: politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Haven, 2012.
- WUTHNOW, ROBERT, *Acts of compassion: caring for others and helping ourselves*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.
- WUTHNOW, ROBERT, *Rediscovering the sacred: Perspectives on religion in contemporary society*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992.
- WUTHNOW, ROBERT; LEWIS, VALERIE, „Religion and Altruistic U.S. Foreign Policy Goals: Evidence from a National Survey of Church Members”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, nr. 2, 2008, pp. 191-209.
- WUTHNOW, ROBERT; OFFUTT, STEPHEN, „Transnational Religious Connections*”, *Sociology of Religion*, vol. 69, nr. 2, 20 iunie 2008, pp. 209-232.

Aspecte privind relația dintre religie și politică în Iudaism^{*}

Sandu FRUNZĂ

1. Pluralitatea resurselor analizei religiei și politici

O oricât de sumară incursiune în analizele puse la dispoziție de istoria ideilor politice în context iudaic ne aduce de la început în atenție faptul că, în cazul Iudaismului, nu putem pune problema politicii în termenii standard ai gândirii occidentale. O concluzie formulată de gânditorii evrei este aceea că dacă vom urma spiritul gândirii politice occidentale – care leagă politica de existența unui stat, a unei puteri coercitive legitime, a unei autorități ce se exercită în numele poporului, a unor modalități de delegare a acestei autorități etc. – atunci va fi dificil să dăm răspuns la întrebările pe care ni le punem deoarece, în cea mai mare măsură, schemele de interpretare uzuale nu sunt funcționale în cazul comunității iudaice¹. Motivele sunt multiple, dar ele vizează, în primul rând, faptul că suntem în situația în care, deși secole de-a rândul evreii nu au o organizație statală, lipsind deci aspectele formale ce presupun viața politică, totuși nu lipsesc elementele care arată că evreii se manifestau nu doar ca o comunitate religioasă aparte, ci și ca o comunitate politică².

Atât timp cât religia presupune un discurs despre putere, este dificil să ne-o imaginăm în totalitate despărțită de puterea politică, în ciuda faptului că milităm pentru o separare a religiei de decizia politică și administrativă în instituțiile statului modern. Trebuie să sesizăm că în toată istoria religiilor a fost pusă în evidență forța deosebită pe care religia a avut-o în trasarea cadrelor în care se dezvoltă sistemele de valori, în structurarea comunităților, în definirea individului, inclusiv a individului ca agent ce acționează în planul socialului și al politicului³.

^{*} O versiune a textului a fost inclusă în Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, ediția a doua revăzută și adăugită, Editura Școala Ardeleană, Cluj, 2015.

¹ Michael Walzer, „Introduction: The Jewish Political Tradition”, în Michael Walzer et al. (ed.), *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000, p. xxi.

² *Ibidem*, p. xxii.

³ William Scott Green, „Religion and Politics – a Volatile Mix”, în Jacob Neusner (ed.), *God's rule: the politics of world religions*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2003, p. 2.

Se întâmplă acest lucru și de-a lungul istoriei Iudaismului, chiar dacă evoluția de câteva mii de ani de la starea tribală până la statul modern al evreilor comportă foarte multe întâlniri, schimbări, nuanțări și chiar relații conflictuale între puterea religioasă și cea politică.

Andre Neher subliniază faptul că orice discuție despre Iudaism trebuie să ia în calcul multitudinea surselor și a soluțiilor ce se construiesc pe acestea. Iudaismul nu poate fi privit ca un monolit, întodeauna orientarea școlilor de interpretare fiind decisivă. El atrage atenția asupra faptului că „deoarece este monoteist, beat de Unitate, iudaismul este judecat de mulți ca un monolit, în vreme ce, în profunzime, el e la fel, dacă nu mai variat decât cea mai polivalentă dintre doctrinele religioase ... Polivalența iudaismului are drept rădăcină o constatare foarte simplă și care nu trebuie pierdută din vedere. Această religie „biblică” nu are drept canon o singură carte – *Tanahul* (partea ebraică, evreiască, necreștină a *Bibliei*, „Primul testament” – ci, alături de *Biblie*, după aceasta, în timp, alături de ea în ierarhia spirituală, două alte cărți: *Talmudul* și *Zoharul*. Cea dintâi dintre ele cu o alură mai națională, cea de-a doua mistică. Scrierea (*Biblia*), Oralitatea (*Talmudul*), Trăirea (*Zoharul*) alcătuiesc împreună „iudaismul”. Nu ne putem lipsi de una sau alta din cele trei surse canonice, fără a le ciunti”⁴.

Putem constata, astfel, că atunci când își propune, împreună cu un grup de cercetători, să elaboreze o lucrare reprezentativă în analiza relației dintre religie și politică, Menachem Fisch, având în vedere marea varietate de surse ce trebuie luate în calcul, sublinia că „Iudaismul nu vorbește pe o singură voce”⁵, iar Adam B. Seligman scria că „o polifonie de voci constituie fundamentul tradiției evreiești”⁶. Pe lângă intervalul temporal foarte extins, trebuie să avem în vedere și complexitatea și varietatea documentelor și a interpretărilor ce trebuie aduse în discuție, fapt subliniat de Menachem Lorberbaum și Noam J. Zohar în demersul lor colectiv destinat să marcheze câteva elemente importante ale tradiției gândirii politice a iudaismului. Pentru îndeplinirea obiectivelor de cercetare a fost necesar să se aducă argumente, povestiri, interpretări și comentarii dintr-un număr mare de lucrări diferite, aparținând unor genuri diferite, a fost necesară o incursiune în lumea dreptului biblic, a epopeilor, a criticii profetice, a fabulelor rabinice, a litigiilor și reinterpretărilor juridice, a codurilor, a scrierilor filosofice

⁴ André Neher, *Cheile identității iudaice*, traducere de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2001, pp. 26-27.

⁵ Menachem Fisch, „Diversity, Tolerance, and Sovereignty”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006, p. 96. Pentru o privire generală a Iudaismului împreună cu contextul social presupus de alte religii vezi și Nicu Gavriluță, *Sociologia religiilor: credințe, ritualuri, ideologii*, Polirom, Iași, 2013.

⁶ Adam B. Seligman, „Responses to Modernity”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006, p. 121.

etc. Scopul era acela de a surprinde cât mai multe elemente din marea varietate de documente ce trebuie luate în calcul, chiar dacă doar o mică parte a acestora se ocupă efectiv cu probleme de ordin politic⁷.

Având în minte această polifonie, ceea ce ne propunem în cele ce urmează este doar un decupaj în câmpul resurselor simbolice ce pot să ajute la înțelegerea modului de întâlnire a religiei și a politicii, conștientizând, împreună cu cititorii noștri, că este vorba doar de o modalitate de prezentare a unor aspecte ce le pune în evidență cercetarea relației dintre politică și religie în cadrul Iudaismului.

2. Nașterea simbolică a unei comunități religioase și politice la poalele Muntelui Sinai

În analizele asupra Iudaismului sesizăm mereu tendințe de a balansa fie înspre dimensiunea individuală, fie spre cea comunitară în înțelegerea politicii. David Hartman a subliniat o tendință actuală de a deplasa accentul dinspre paradigma existențială reprezentată de Moise ca lider politic și legiuitor înspre Avraam ca exemplu de trăire religioasă individuală a experienței lui Dumnezeu⁸. Este clar că fiecare dintre cele două expresii ale imaginarului evreiesc pot să dea seama asupra identității evreiești, a viziunii asupra lumii și asupra practicilor religioase ale comunității iudaice. Însă, cele două aspecte nu se exclud sub nicio formă, ele revin mereu în eforturile de configurare a imaginii și destinului unui popor ce trăiește cu toată intensitatea trecerea sa prin istorie. Astfel, ca moduri de a fi în fața lui Dumnezeu, individul și comunitatea nu au prioritate niciunul asupra celuilalt, fiecare participă în aceeași măsură la viața celuilalt, iar această reciprocitate – ce include și o relație interpersonală, chiar dacă asimetrică, cu Dumnezeu – reprezintă o contribuție înnoitoare la contextul general al vieții religioase.

Pentru a înțelege câteva aspecte ale relației dintre religie și politică în Iudaism trebuie să plecăm de la revoluția pe care acesta o aduce în viața religioasă a omenirii. Din perspectiva gândirii simbolice, o modalitate de a explica noutatea radicală pe care o aduce comunitatea iudaică în creația și practica religioasă a umanității este aceea care pornește de la faptul că ea se naște ca o comunitate religioasă și politică la poalele Muntelui Sinai. Urcarea pe munte a omului este însoțită de coborârea divinității pe munte, iar în felul acesta muntele devine un spațiu al întâlnirii dintre om și divinitate într-o relație interpersonală.

⁷ Vezi Menachem Lorberbaum, No 'am Zohar, „The Selection, Translation, and Presentation of the Texts”, în Michael Walzer *et al.* (ed.), *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000, pp. xxxii-xxxviii.

⁸ David Hartman, „Foreword”, în Michael Walzer *et al.* (ed.), *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000, p. xiii.

Chiar dacă întâlniri cu divinitatea au loc și în epocile anterioare, teofania de pe Muntele Sinai devine momentul întemeietor al Iudaismului. Dumnezeu coboară pe munte la întâlnirea cu Moise și dă acestuia darul Legii ca dar pentru poporul ce îl așteaptă la poalele muntelui⁹. Nu este deloc întâmplătoare această așezare deoarece, așa cum putem sesiza din analiza istorică, fenomenologică și comparată a religiilor, simbolismul muntelui poate fi asociat cu structura simbolică a centrului lumii. Ea dă posibilitatea înțelegerii locului sacru respectiv ca un loc de întâlnire între cer și pământ, ca o construcție simbolică la care participă simbolismul templului sau al palatului regal¹⁰, dar și drept centru de concentrare a unor energii speciale ce fac posibilă întâlnirea dintre uman și divin și revelarea hierofaniilor prin intermediul categoriilor apropiate de imaginarul cultural al comunității căreia divinitatea alege să i se adreseze.

Simbolismul centrului concentrează în sine toate virtualitățile, toate aspectele vieții, toate registrele existențiale, fie că le concepem în registru diurn sau nocturn. El presupune un fel de unitate a contrariilor, dar și o sinteză a tuturor energiilor existențiale și supra existențiale, a tuturor formelor ce se pot naște ca manifestări ale religiei, artei, culturii sau politicii. El cuprinde în sine o putere încă nedivizată ce poate fi recuperată de gândirea simbolică în creații ce vizează toate aspectele vieții și creației umane. Sub semnul unui astfel de simbolism totalizator ne apare și simbolismul muntelui biblic. Modul în care este construită metafora muntelui ca loc al revelației este considerat de exegeți ca fiind menit să pună în evidență noua concepție asupra autorității și comunității pe care o aduce cu sine Moise¹¹. Muntele Sinai se diferențiază ca o structură simbolică aparte datorită incursiunii lui Moise, prezentată sub forma unei mișcări ascensionale¹² a urcușului pe munte, mișcare ascensională ce are menirea de a dezvălui inițiativ și revelațional configurațiile unei noi religii. Spre a sublinia specificul acestui tip de ascensiune în raport cu modelele ascensionale prezente în alte religii, sau

⁹ Moshe Idel, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască: stâlpi, linii, scări*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Polirom, Iași; București, 2008, p. 49. Pentru referințe la legea iudaică din textul Torei, cunoscută în spațiul nostru cultural și sub numele *Cele Cinci Cărți ale lui Moise* sau *Pentateuhul*, am utilizat Valeriu Anania, *Pentateuhul, sau, Cele cinci carti ale lui Moise*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997. Pentru celelalte pasaje biblice am utilizat *Biblia, sau, Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

¹⁰ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1992, p. 343.

¹¹ Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar, *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000, p. 24.

¹² Importanța acestui simbolism este subliniată adesea în studiile religioase. Perspective asupra simbolismului ascensional pot fi găsite în Ioan Petru Culianu, *Psihanodia: o prezentare a dovezilor cu privire la ascensiunea celestă a sufletului și la importanța acesteia*, traducere de Mariana Neț, Nemira, București, 1997, Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, traducere de Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag, Humanitas, București, 1997.

chiar în pasaje biblice sau în unele școli mistice iudaice de mai târziu, Moshe Idel menționează faptul că, deși Moise poate atinge temporar divinul, el nu suferă o transformare a persoanei sale care să ducă la dispariția diferenței ontologice dintre el și divinitate. Dimpotrivă, „Moise rămâne om, chiar dacă i se atribuie un chip luminos, și rămâne muritor în pofida experienței sale extraordinare a conversației directe cu Dumnezeu”¹³. Noutatea experienței vine în special din experiența lui Dumnezeu pe care o trăiește Moise și din modelul de trăire a lui Dumnezeu pe care el îl aduce comunității evreiești în urma acestei experiențe. Avem astfel două entități: YHVH și Moise, cu alte cuvinte Dumnezeu ce se revelează ca Existență gata să intervină, ca Prezență, și omul ce trăiește, ca și cum ar fi față-către-față, această prezență. Atunci când divinitatea de pe Muntele Sinai alege să îi dezvăluie lui Moise numele său, el se dezvăluie prin sintagma pe care o avem de obicei tradusă în limba română ca „Eu sînt Cel ce sînt” sau „Eu sunt Cel ce este” (*Ieșirea*: 3: 14)¹⁴. Însă YHVH (pronunțat Eloheynu sau, de către creștini, Yahve sau Yehova) poate fi tradus și cu referință la viitorul în care „El va fi cel care va fi prezent”, sau cu sensul de „El este aici, prezent, gata să intervină”. Prin urmare existența, prezența nu este doar un concept filosofic, ci se referă la prezența unui Dumnezeu personalizat cu care omul are o relație interpersonală¹⁵. Această relație a lui Moise cu YHVH este gândită ca o relație interpersonală, față-către-față. Accentul cade aici pe umanitatea lui Moise, deoarece această relație va fi extinsă, prin intermediul Legământului de pe Sinai, de la relația între două persoane la relația lui YHVH cu întreaga comunitate a popo-

¹³ Moshe Idel, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască*, p. 50. De la Josy Eisenberg deducem că Moise devine „evreul prin excelență”, ceea ce presupune că el transmite, într-o manieră simbolică, fiecărui membru al comunității iudaice, dubla sa funcție – politică și spirituală – ce i se atribuie ca întemeietor al Iudaismului. Josy Eisenberg, *Iudaismul*, Humanitas, București, 1995, p. 16.

¹⁴ Valeriu Anania, *Pentateuhul, sau, Cele cinci carti ale lui Moise*.

¹⁵ Vezi Jean Bottero et al., *Cea mai frumoasă istorie despre Dumnezeu: cine este Dumnezeul din Biblie?: Jean Bottéro, Marc-Alain Ouaknin și Joseph Moingt în dialog cu Hélène Monsacré și Jean-Louis Schlegel*, Aion, Oradea, 1997, p. 17; Dan Cohn-Sherbok, Lavinia Cohn-Sherbok, *Introducere în iudaism*, traducere de Marcel Ghibernea, Hasefer, București, 2000, p. 16 și urm.. Am reflectat asupra numelor divine mai pe larg în Sandu Frunză, *Iubirea și transcendența: o introducere la problema spațiului median al experienței religioase în Iudaism și Creștinismul Răsăritean*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, pp. 72-77. Interesant de remarcat este faptul că, potrivit lui Valeriu Anania, în Facerea 22: 14 ni se spune că Avraam a dat locului jertfei de pe Muntele Moria numele de Iahve-ire, despre care exegeții ne spun că trimite la semnificații legate de viziune și grijă, de prezență și preocupare pentru destinul uman, acestui nume asociindu-i-se în textul biblic expresii precum „Domnul vede” sau „Domnul poartă de grijă”. Avem prezente în acest simbolism atât teofania, cât și relaționarea paternă ce inundă toată povestirea sacrificiului lui Isaac. Dimensiunea paternă și cea filială dau deopotrivă tragismul, dar și semnificația luminoasă a întregii povestiri, așa cum putem deduce din Facerea 22: 8-9.

rului evreu, și prin aceasta la fiecare membru al comunității care poate avea o relație față-către-față cu Dumnezeu. Astfel, simbolismul cosmic al centrului ne apare aici sub forma unei structuri ce face posibilă diferențierea divinității iudaice în raport cu celelalte divinități ce stăteau sub semnul totalizator al sacrului și particularizarea ei sub forma sfințeniei care se revarsă dinspre divin înspre comunitatea ce este îndemnată să participe la sfințenie (*Leveticul* 19: 2).

Aceasta este și semnificația pe care o introduce Legământul prin care se consacră comunitatea evreiască drept popor ales. Se stabilește astfel o relație contractuală între Divinitate și o comunitate ce este aleasă ca partener, contract ce ia forma unui Legământ ce îi responsabilizează reciproc pe participanții în contract. Mai mult decât atât, îi transformă pe fiecare dintre aceștia potrivit relației dintre Arhetipul divin și Chipul uman, relație stabilită prin chiar legământul creației omului, așa cum este relatată aceasta în textul biblic, drept creare a omului după chipul lui Dumnezeu, fără a fi implicată vreo formă de antropomorfism în acest tip de explicații. Avem, astfel, un Dumnezeu unic ce alege o comunitate unică, cu care stabilește o relație unică, privilegiată în privința conținuturilor și practicilor religioase¹⁶. Manifestarea acestei unicități stă la baza construcției monoteismului etic. Comunitatea iudaică nu este o comunitate simbolică, nu este o simplă comunitate de credință, ea este concepută deopotrivă ca o comunitate etnică, religioasă și politică. Poporul ales este, în același timp, o entitate politică și o comunitate a lui Dumnezeu¹⁷. În această manieră participă la construcția simbolică a poporului ales și în felul acesta este responsabilizată în baza alegerii prin Legământul de pe Sinai și a registrului teocratic deschis de el și dezvoltat de-a lungul secolelor. Atunci când istoricii mentalităților se întreabă cum a fost posibil ca poporul evreu să supraviețuiască chiar și în condițiile în care i-au fost suprimate toate instituțiile statului – dincolo de elemente cum ar fi cele legate de structura biologică, de factorii psihologici sau de elementele miraculoase ce ar putea fi invocate – ei fac mereu apel la un factor central al oricărei interpretări, cel al continuității religiei bazată pe relația cu un Dumnezeu unic¹⁸.

3. Darul Torei: o responsabilitate religioasă și politică

Dinamica relației interpersonale ce îi cuprinde pe om și Dumnezeu are la bază darul divinității pentru umanitate cuprins în Legea Torei. Trăirea lui Dumnezeu mediată de Tora face ca evreul să devină un om cu vocația Torei, iar

¹⁶ Andre Manaranche, „Noms de Dieu”, în Paul Poupard, Jacques Vidal (ed.), *Dictionnaire des religions*, Presses universitaires de France, Paris, 1984.

¹⁷ Jean Bottero et al., *Cea mai frumoasă istorie despre Dumnezeu*, pp. 51-51.

¹⁸ Hans Küng, *Iudaismul: situația religioasă a timpului*, Hasefer, București, 2005, p. 120.

Tora să devină locul privilegiat al întâlnirii dintre om și divinitate. Importanța Torei în viața comunității evreiești a fost subliniată de Emmanuel Levinas atunci când stabilea ca exigență a trăirii experienței religioase faptul de „a iubi Tora mai mult decât pe Dumnezeu”¹⁹. Afirmatia pare să fie în spiritul schimbării radicale pe care Moise o aduce în experiența religioasă a umanității. În locul unui Dumnezeu antropomorfizat, a unui Dumnezeu ce se confundă cu elemente ale creației sau în locul unei divinități ce se identifică cu energiile unui cosmos difuz, Moise propune un Dumnezeu care nu poate fi cunoscut, care este inefabil și inaccesibil, dar care, în marea sa iubire de oameni, dă umanității Legea Torei. Ea devine forma extrem de concretă prin care divinitatea este prezentă, este accesibilă și deschide posibilitatea omului de a răspunde iubirii lui Dumnezeu manifestată în textul Legii. Mediată de Tora, iubirea divină capătă în Iudaism forma orientării spre celălalt om, potrivit îndemnului pe care cartea Torei îl exprimă în *Leviticul* 19: 18, unde ni se spune: „Să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși”. Trebuie subliniat faptul că aceste cuvinte apar în capitolul 19, care începe cu îndemnul lui Dumnezeu către Moise: „Vorbește la toată obștea fiilor lui Israel și spune-le: Fiți sfinți, că sfânt sunt Eu, Domnul, Dumnezeul vostru” (*Leviticul* 19: 2). Se reia astfel ideea exprimată în cartea Genezei în simbolismul creației omului după chipul lui Dumnezeu (*Facerea* 1: 27). Acest moment a fost descris în exegezele textelor evreiești ca cel dintâi legământ pe care îl face divinitatea cu umanitatea, Legământul chipului. Hermeneutica biblică îi acordă o valoare arhetipală prin centralitatea ce îi este acordată omului ca ființă creată după chipul arhetipului divin. Textualizat în astfel de termeni simbolici, Legământul reprezintă consacrarea unei relații pe care divinitatea o instituie ca o formă de parteneriat ce atrage după sine o suită de responsabilități. La nivelul textului biblic, și mai apoi în interpretările acestuia, el este prezent în diferite forme particulare – de exemplu, sub forma Legământului cu Avraam sau cu Noe – dar își găsește împlinirea maximă în Legământul de pe Sinai. El marchează întâlnirea omului față-către-față cu Dumnezeu și prin aceasta întâlnirea față-către-față a omului cu aproapele său. Această întâlnire interpersonală are la bază împărtășirea din sacralitatea pe care o aduce Legământul, iar expresia vizibilă a acestei comuniuni o reprezintă Tora. Legământul de pe Sinai este unul al Torei și prin aceasta unul al responsabilității. Iar iubirea aproapelui este parte a responsabilității pe care o are fiecare individ în raport cu semenii săi și în aceeași măsură cu Dumnezeu. Iubirea este considerată a fi „o poruncă a lui Dumnezeu și un principiu iudaic de bază. Ca o creatură a lui Dumnezeu, omul are responsabilitatea de a-i iubi pe cei din jurul său și de a respecta și aprecia pe cei din jurul său, precum și să își arate recunoștința către Dumnezeu pentru ceea ce a fost creat. A iubi este un act dumnezeiesc;

¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Dificila libertate: eseuri despre iudaism*, traducere de Țicu Goldstein, Hasefer, București, 1999.

pentru un om, a iubi înseamnă a îndeplini munca lui Dumnezeu”²⁰. Această responsabilitate se traduce nu doar în termenii afectivității și ai acțiunilor bazate pe lumea sentimentelor, ci se sedimentează și într-o conștiință etnică ce este deopotrivă o conștiință socială și politică. O permanență a unei asemenea conștiințe responsabile este canalizarea tuturor relațiilor ce îi implică pe Dumnezeu și pe oameni în raport cu instituirea „unei societăți în care dreptatea, în loc să rămână o aspirație a pietății individuale, este destul de puternică pentru a se extinde la toți și pentru a se realiza”²¹.

Așa cum am menționat, este dificil să articulăm viziunea despre interferența dintre politică și religie în istoria comunității iudaice deoarece, pe de o parte, aceasta ar presupune un excurs istoric de mari dimensiuni, iar pe de altă parte, mileniile de existență a comunității, ce au precedat crearea Statului Israel, nu au stat sub semnul unei puteri unificatoare care să manifeste elemente de constanță în ceea ce privește structurile de conducere politică, asta dacă nu afirmăm că realul conducător, politic și religios deopotrivă, a fost de-a lungul istoriei comunității evreiești însuși Dumnezeu. Dacă nu aderăm la o asemenea viziune teocratică, atunci putem accepta, împreună cu Jacob Neusner, că atât în textele scripturale, cât și în cele ale tradiției rabinice avem prezentă mai degrabă o mitologie a îmbinării puterii religioase cu cea politică decât să fim în prezența unei conduceri politice și religioase unitare a comunității. Astfel, este vorba mai mult de o structură mentală ce o putem regăsi în forme variate, în funcție de epoci și de școlile de interpretare decât de o autoritate politică și religioasă care să se manifeste ca o autoritate practică asupra comunității. În felul acesta, putem evidenția, pe de o parte, faptul că diferite contexte politice favorizează anumite dezvoltări ale religiei și anumite practici religioase, iar pe de altă parte, putem sesiza că dezvoltările în interiorul tradiției religioase a evreilor conservă structurile ideologice și dezvoltă imaginarul politic al comunității iudaice. Acest imaginar politic se dezvoltă însă plecând de la ceea ce dă unitate diferitelor construcții religioase ale identității evreiești de-a lungul mileniilor, anume raportarea la textul Torei și la rădăcina comună pe care o cultivă textul acesteia: imaginea lui Israel cel prezentat de textul sacru ca o comunitate de credință și practici religioase și ca o entitate

²⁰ „Jewish Education Network”, <http://www.jen.ro/>.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Dificila libertate*, p. 39. Plecând de la relația asimetrică ce presupune raporturile omului cu divinitatea, dar în același timp și relația asimetrică adusă de simbolismul alegerii lui Israel, Levinas relevă terenul de construcție al responsabilității arătând că: „Reciprocitatea este o structură întemeiată pe o inegalitate originară. Pentru ca egalitatea să-și poată face intrarea în lume, trebuie ca ființele să poată cere de la sine mai mult decât pretind de la celălalt, ca ele să-și asume responsabilități de care depinde soarta omenirii și ca ele să se instituie în acest sens, ca o parte a umanității.” (*Ibidem*, p. 40). O reflecție etică asupra responsabilității și indiferenței am propus în Sandu Frunză, *Dumnezeu și Holocaustul la Elie Wiesel. O etică a responsabilității*, Editura Contemporanul, București, 2010.

politică ce își asumă o responsabilitate specială în fața lui Dumnezeu și în fața istoriei²².

Un aspect important relevat de Jacob Neusner este acela că dacă atunci când discutăm despre viața bună împreună cu Dumnezeu putem avea în vedere diferite entități (cum ar fi comunitatea de sânge și de credință, grupul etnic reprezentat de evrei, statul național al evreilor etc.), atunci când vorbim despre idealul politic al comunității – tradus în termeni simbolici prin instaurarea Împărăției lui Dumnezeu – referința este întotdeauna o construcție teologico-politică ce vizează comunitatea spirituală a Israelului, cea care își exercită puterea politică potrivit Torei și tradiției constituite plecând de la textele sacre²³. În felul acesta, înțelegem mai clar de ce discuția despre putere ne duce deopotrivă la religie și la politică. Modul în care religia concepe puterea ca manifestare a poruncilor divinității interferează cu modul în care ființa umană utilizează puterea ce i-a fost conferită ca voință liberă de acțiune. În acest sens, al libertății și responsabilității, ni se spune că „politică Iudaismului este o politică a Edenului”²⁴. Aceasta este o constantă a imaginarului religios iudaic ce aduce împreună cele două puteri, puterea divină și cea umană.

4. O comunitate în așteptarea mântuirii la poalele Muntelui Sionului

Muntele Sionului este celălalt munte sacru în jurul căruia se construiește simbolic comunitatea evreiască. De data aceasta, elementul coagulator este împlinirea Legământului. Dacă Muntele Sinai aducea formarea comunității ca o entitate religioasă și politică ce ia calea exilului, a căutării și a parcurgerii timpului istoric spre atingerea timpului mesianic, a timpului mântuirii, Muntele Sionului este chiar simbolul atingerii acestor idealuri și locul realizării efective a comunității autentice a evreilor.

În ciuda concluziilor sale critice și negative la adresa sionismului, este demn de menționat modul pozitiv în care Michael Prior surprinde prezența symbolismului Sionului în Biblia ebraică, unde Sionul este menționat de peste 192 de ori. Mai multe texte exprimă alegerea specială pe care YHWH o face în raport cu Sionul: Psalmul 9: 11; Psalmul 47: 2; Psalmul 49: 2; Psalmul 75: 2; Isaia 8: 18; Isaia 12: 6; Isaia 24: 23; Ioil 4: 17, 21; Zaharia 8: 3. Sionul este „cetatea lui Dumnezeu; Cel Preaînalt a sfințit locașul Lui. Dumnezeu este în mijlocul cetății, nu se va clătina” (Psalmul 45: 4-5). Astfel, putem sesiza că „Sionul/Ierusalimul nu a fost un oraș obișnuit, el a devenit un simbol care trimetea dincolo de el

²² Jacob Neusner, „Judaism”, în Jacob Neusner (ed.), *God's rule: the politics of world religions*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2003, p. 11.

²³ *Ibidem*, p. 14.

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

însuși, și a contribuit la menținerea în viață a Iudaismului ca o credință cufundată în imaginarul și în dorul de Sfântul Munte”²⁵.

Constatăm că Sionul este asociat, în imaginarul biblic, unui tărâm privilegiat de grija divinității ce așează „Temelia Sionului pe munții cei sfinți (Psalmul 86: 1). Mai apoi, a fost asociat cu Cetatea lui Dumnezeu, care cuprinde deopotrivă poporul evreu și pământul ce îi este predestinat prin decizie divină. Evident că, prin mecanismele specifice jocului imaginativ, aceste structuri sunt extrapolate și în registrul spiritual, fără ca ele să fie excluse din registrul concretului, al realității biologice și geografice. Desemnând mai întâi Muntele Sionului, numele se extinde mai apoi pentru a cuprinde și Muntele Moria, sau pentru a desemna Ierusalimul sau chiar întreaga Țară a lui Israel. Conținuturilor imaginativului evreiesc li se adaugă ulterior conținuturi simbolice noi prin lectura creștină a pasajelor Bibliei ebraice și completarea și corelarea acestora cu pasaje din textele creștine. Cel mai adesea se adaugă sensuri teologice care se referă la împlinirea dinspre creștinism a speranței mesianice, o speranță rămasă mereu deschisă din punct de vedere al mesianismului evreiesc.

Așteptarea mântuirii ca mod de trăire a visului mesianic a fost pentru poporul evreu un element de coagulare a comunității, de rezistență în fața atrocităților, de rezistență în fața politicilor de exterminare. Chiar dacă trăirea vieții la Muntele Sionului e condiționată de practicarea Legii, chiar dacă promisiunea poposirii în pământul făgăduit e mereu condiționată de Dumnezeu, simbolismul Muntelui rămâne viu în sânul comunității. El e parte a trăirii comunității deoarece „Sionul a avut o semnificație teologică profundă, devenind un semn vizibil al relației dintre YHWH și poporul său”²⁶.

În acest context, readucerea poporului în pământul făgăduinței era socotită a fi o posibilitate pe care doar Dumnezeu o putea traduce în realitate. Ea ținea de fapt de prezența lui Dumnezeu în inimile membrilor comunității și de viața conformă cu Legea divină pe care comunitatea alegea să o trăiască. Această preconștientare face parte chiar din elementele de construcție ale speranței mântuirii și regăsirii în teritoriul promis în vremurile ancestrale. Poporul evreu i se va reda Muntele Sion deoarece poporul a ales să facă din acesta un loc al locuirii lui YHWH. Astfel, un tip de atitudine critică ce vine și din interiorul Iudaismului, dar și dinspre voci dinafara lui, este legată de dilema dacă era legitimă restaurarea simbolică a comunității evreiești în pământul făgăduinței (în realitatea concretă a Statului Israel) sau era necesar a se aștepta intervenția directă a divinității prin intermediul structurilor puse la îndemână de imaginarul mesianic. Răspunsul dat acestei dileme, evident, nu poate fi unul unilateral. El ține întotdeauna cont de

²⁵ Michael Prior, *Zionism and the state of Israel: a moral inquiry*, Routledge, London; New York, 1999, p. 47.

²⁶ *Ibidem*, p. 48.

răspunsul pe care deja îl avem în minte atunci când vrem să rezolvăm această dilemă. El este condiționat, printre altele, de orientarea teologică, de așteptările sociale, de circumstanțele politice și de finalitatea ideologică. Toate aceste elemente modelează modul în care omul societății moderne sau postmoderne recuperează simbolismul biblic și cel al tradiției orale și mistice pentru a motiva, explica sau întemeia realități politice ale lumii contemporane.

5. De la mitologia comunitară la o ideologie națională

În umbra unui asemenea tip de imaginar trebuie înțeleasă trecerea de la idealul religios al reîntoarcerii pe Muntele Sionului la ideologia sionistă, ce propune crearea unui stat evreiesc situat pe locul acesta privilegiat. Încă de la început, Sionismul nu a fost o ideologie unitară, ea fiind împărțită în mai multe școli de interpretare²⁷. Ceea ce însă rămâne ca fiind comun este încercarea de a sedimenta o formă a idealului de reconstrucție a comunității evreiești și a unei ideologii naționale evreiești.

Deși își asociază numele cu simbolismul Sionului, Sionismul milita pentru o secularizare a vieții sociale și politice evreiești. El vine pe fondul unei tendințe a evreului modern de a se adapta la mediul cultural în care trăiește. În raport cu tendința multor tineri intelectuali evrei de a deveni asemeni cu alteritatea în mijlocul căreia trăiau prin acțiunea de convertire la religia creștină, sionismul aduce soluția de păstrare a evreității – și a condiției iudaice, chiar dacă secularizate – printr-o adaptare a culturii iudaice la o utopie socială a integrării în societatea modernă, așa cum se dezvoltă ea odată cu sfârșitul de secol XIX și început de secol XX. O asemenea perspectivă făcea parte din tendința de normalizare a vieții evreiești în contextul dezvoltării unei ideologii naționale specifice.

Punând în valoare specificul noii ideologii, Nathan Rotenstreich arată că sionismul se diferențiază de celelalte mișcări de eliberare națională, ce dinamizează și înflăcărează imaginarul politic al sfârșitului de secol XIX și începutului de secol XX, prin faptul că, în loc să fie propriu-zis o mișcare națională de eliberare, este o mișcare ce promovează principiul unei reîntoarceri într-un tărâm mitologic ce marchează imaginarul comunității evreiești pe tot parcursul existenței sale. Tocmai datorită prezenței unui asemenea imaginar, el consideră că trebuie să sesizăm și diferențele ce există între dorința evreilor de a se reîntoarce bazată pe principiile religioase tradiționale – care poate duce la o conjuncție între aspirațiile naționale și cele religioase – și atitudinea modernă a nostalgiei reîntoarcerii bazată pe o ideologie ce se hrănește de la conștiința istorică a modernității. Ea presupunea apelul la naționalism și la ideea de națiune pentru a justifica

²⁷ *Ibidem*, p. 212.

aspirațiile legitime ale evreilor. În felul acesta, nu revelația sau conștiința religioasă tradițională este cea care creează legitimitatea, ci chiar principiul existenței unei comunități etnice cu o conștiință politică manifestă. În felul acesta, „Sionismul a devenit o aspirație concretă într-un anumit context istoric. Acesta nu s-a bazat pe obiectivul revenirii în sensul mesianic al acestui termen, dar a selectat din suma totală a componentelor tradiției un element al existenței colective, puțin relevant până în prezent, dar văzut ca o componentă esențială a condiției acestei existențe – și anume baza teritorială. Această bază este identică cu Sionul, sau Țara lui Israel. Ambele au fost traduse în structura entităților politice în termenii integrării bazei teritoriale și a realității politice exprimată în ideea statalității”²⁸.

Încercând să pună în valoare sionismul ca mișcare și ca ideologie, Nathan Rotenstreich remarca faptul că „fiecare mișcare națională este ideologică, având în vedere că aspiră să stabilească un cadru politic, luând forma statului, care la rândul său este menit să fie o manifestare organizată a unei aspirații naționale: o aspirație socială este, prin definiție, menită să îndeplinească o finalitate ideologică. Dacă acest lucru este aplicabil la mișcările naționale, în general, cu atât mai mult se aplică poporului evreu și mișcării sale naționale. Mișcările naționale, în general, sunt manifestări ale popoarelor ce locuiesc în propriile lor țări: ca atare, ei încearcă să realizeze manifestarea politică a existenței lor, care va fi astfel mai bine exprimată și îmbunătățită. Situația poporului evreu era una diferită: mișcarea sa națională nu a fost una de eliberare, ci una de reîntoarcere”²⁹. Această reîntoarcere avea și o dimensiune mesianică, deși era vorba de un mesianism laicizat și ideologizat. Acest tip de mesianism a fost pus în evidență de exegeții gândirii politice a iudaismului. El a fost exprimat și de Rafael Medoff și Chaim I. Waxman din perspectiva prezenței unei duble presiuni: pe de o parte, sub forma unei nostalgii care ținea de visul mesianic al comunității iudaice ce străbate secolele și se proiectează mereu într-un viitor al mântuirii spirituale și social-politice a comunității, iar pe de altă parte, sub forma unui mesianism politic ce presupune salvarea prin mijloace umane, ceea ce presupune acțiune umană de mântuire ca un act ce precede mântuirea mesianică³⁰.

Deși este o mișcare prin excelență laică, în interiorul sionismului se dezvoltă și curentul sionismului religios.

Cercetările asupra sionismului religios pun în evidență faptul că el își propune să se dezvolte ca o nouă perspectivă asupra iudaismului și ca o nouă metodă de interpretare ce oferă un nou spirit național, pe baza căruia să se construiască un

²⁸ Nathan Rotenstreich, *Zionism past and present*, State University of New York Press, Albany, NY, 2007, p. 64.

²⁹ *Ibidem*, p. 61.

³⁰ Rafael Medoff, Chaim Isaac Waxman, *Historical dictionary of Zionism*, The Scarecrow Press, Lanham (Md.), 2008, p. XXIX.

nou model al Iudaismului, cu ajutorul instrumentelor pe care modernitatea le pune la dispoziție. Sionismul religios propune o sinteză între Iudaism și ideologia națională evreiască. El se bazează pe o recuperare a fondului ancestral al comunității și o fuziune a acestuia cu ideologiile epocii. Exegeții arată că, din perspectiva sionismului religios, renașterea națională a evreilor prin mijloacele puse la dispoziție de ideologiile seculare fie nu putea fi realizată, fie era considerată a fi periculoasă. Adaptarea la modernitate nu presupune renunțarea la dimensiunea religioasă a construcției comunității evreiești ca entitate religioasă, națională și politică³¹.

Așa cum arăta Dov Schwartz, pentru sionismul religios problema religioasă poate fi regăsită ca fiind una centrală în însăși ideea sionistă și trebuie chiar să determine modelarea culturală, socială și politică. În acest sens trebuie amintit că „sionismul religios a considerat că realizarea idealului de existență politică suverană va conduce, de asemenea, la realizarea idealului religios, deoarece ei priveau naționalismul și religia într-o legătură inextricabilă. Noțiunea de Israel ca popor ales, „o împărăție de preoți și un neam sfânt”, conferă în mod necesar o unicitate aparte cu privire la poporul lui Dumnezeu, care este în opoziție cu ideea de a duce o viață „normală”³².

Atât sionismul religios, cât și obiceiul de a utiliza simboluri religioase din partea sionismului secular, au întâmpinat critici din diverse perspective.

De exemplu, John Rose critică tocmai faptul că Sionismul ca ideologie seculară ajunge în cele din urmă să utilizeze o suită de simboluri biblice prin care leagă mișcarea sionistă de fondul religios al iudaismului. În acest sens, el remarcă tendința lui David Ben-Gurion de a consacra metafore religioase, cum ar fi cea a ideii unui mandat biblic pe care sioniștii îl au de îndeplinit³³. Deși era un om cu convingeri laice, David Ben-Gurion face mereu apel la simbolismul mitologiei naționale a comunității religioase evreiești, chiar dacă semnificațiile acestor mituri sunt puse în slujba unei ideologii moderne și sunt golite de conținutul tradițional. Perspectiva religioasă este completată cu promisiunea avramică, cu caracterul ales al poporului evreu, cu dimensiunea mesianică sau cu referințe la darul adus de Moise poporului său, cu parafraze sau chiar citate biblice, chiar dacă, din punct de vedere politic, el făcea parte dintr-o mișcare pentru care credința religioasă nu era o problemă centrală a vieții. Prin presărarea citatelor biblice, incorporarea perspectivelor profetice în limbajul politic, prin utilizarea simbolismelor legate de eroii biblici, John Rose consideră că David Ben-Gurion ajunge la trasarea unei perspective monolitice asupra naționalismului

³¹ Dov Schwartz, *Faith at the crossroads a theological profile of religious Zionism*, traducere de Batya Stein, Brill, Leiden; Boston, 2002, p. 222.

³² *Ibidem*, p. 156.

³³ John Rose, *The myths of Zionism*, Pluto Press, London; Ann Arbor, MI, 2004, p. 7. Vezi și David Ben-Gurion, *Recollections*, MacDonald Unit 75, London, 1970, p. 107.

evreiesc, ceea ce va duce la efecte negative în ceea ce privește modul de implementare a politicilor publice în statul evreiesc³⁴.

O altă critică nuanțată a sionismului este dezvoltată de Michael Prior. Acesta consideră că atât sionismul, cât și Statul Israel au la bază un tip de tensiune ce nu poate fi soluționată, ea manifestându-se ca o stare permanentă de deschidere conflictuală. Tensiunea dintre secular și religios nu a putut fi rezolvată de teoreticienii și practicienii sionismului. Tocmai această tensiune a făcut, în opinia sa, imposibilă conturarea unui răspuns clar la întrebări precum: „Va fi statul evreiesc patria unui popor în majoritate secular, sau va fi o «Țara Sfântă», în care poruncile Torei vor fi implementate? A fost legitimă anticiparea inițiativei divine și utilizarea instrumentelor seculare pentru a stabili un teritoriu național, în opoziție cu tendința dominantă în escatologia evreiască? Nu cumva mântuirea seculară, politică, conduce în mod inevitabil la o totală înstrăinare de tradiția religioasă?”³⁵. Răspunsul la astfel de întrebări este cerut de critica sionismului pentru a clarifica în ce măsură idealul sionist – la început secular și cu elemente de universalitate, prezente în ciuda particularismului evreiesc – poate răspunde idealurilor evreilor din toate colțurile lumii unde ei trăiesc și dacă poate răspunde idealului de construcție socială și politică a tuturor categoriilor de populație ce locuiesc în statul construit de evrei³⁶.

Pentru a înțelege mecanismele gândirii și comunicării simbolice presupuse de asemenea construcții ale discursului politic, ar fi util să urmărim un îndemn pe care Judith Butler îl face celor ce discută problema utilizării surselor arhaice. Judith Butler consideră că trebuie să avem în vedere dacă anumite limbaje și valorile pe care le exprimă derivă din surse religioase și sunt utilizate într-un registru care mai departe se sustrage câmpului discursiv original sau dacă anumite structuri de limbaj aparțin cu siguranță unui anumit câmp discursiv și nu putem, oricât am încerca, să le scoatem din câmpul simbolic respectiv. Situația poate fi clarificată apelând la ideea de traducere. Ea relevă faptul că traducerea se face cu scopul de a putea face comunicabile limbajele și valorile specifice unui câmp în registrul presupus de celălalt câmp. Ne sunt semnalate în acest caz două tipuri de probleme ce apar: „pe de o parte, s-ar putea presupune că traducerea este o asimilare de sensuri religioase în cadre laice stabilite. Pe de altă parte, s-ar putea presupune că traducerea este un efort de a găsi un limbaj de comunicare ce transcende discursurile particulare”³⁷. De fiecare dată, în oricare dintre situații, limbajul simbolic orientează finalitatea discursului politic.

³⁴ John Rose, *The myths of Zionism*, p. 12.

³⁵ Michael Prior, *Zionism and the state of Israel*, p. 63.

³⁶ *Ibidem*, p. 250.

³⁷ Judith Butler, *Parting ways Jewishness and the critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012, p. 8.

Dincolo de disputele legate de utilizarea metaforelor religioase sau de reconstrucția sionismului pe baze religioase, sionismul rămâne marcat de finalitatea laică a construcției statului modern al evreilor. În acest sens, dimensiunea ideologică rămâne una centrală.

Dând sionismului o interpretare liberală, Chaim Gans justifică sionismul din perspectiva suportului moral pe care îl oferă de-a lungul istoriei indivizilor ce fac parte dintr-o anumită comunitate. Privit din perspectiva apărării demnității indivizilor, sionismul apare ca o formă de naționalism etnocultural liberal³⁸. Indiferent de formele pe care sionismul le ia, dinspre formularea pe care i-o dă dreapta naționalistă până la stânga moderată, el împărtășește două dimensiuni, unite într-o convingere comună: „în primul rând, evreii trebuie să realizeze și să mențină dreptul lor la autodeterminare națională, și în al doilea rând, acest lucru trebuie să se realizeze în Țara lui Israel”³⁹.

Această traducere a unui ideal religios într-o ideologie laică nu păărăsește conștiința simbolică a comunității iudaice. Ea este o consecință deopotrivă a unei evoluții interne, cât și a unei presiuni puternice manifestată din exterior. Explicațiile date acestui fenomen conduc spre conștientizarea faptului că pe lângă stimularea din partea contextului ideologic al modernității, sionismul mai suferă un impuls deosebit și din partea intereselor individuale ale celor ce se simt afectați de agresiunea antisemită ce caracteriza societatea centrului și estului Europei la sfârșitul secolului XIX și prima parte a secolului XX. Sub un asemenea impuls se formează mai apoi ceea ce Chaim Gans numește naționalismul etnocultural al evreilor. Acest naționalism este descris de autor sub două aspecte principale: pe de o parte, el respectă cerințele de valorizare a fondului național din partea altor entități ce ar cere acest lucru, iar pe de altă parte, el se bazează pe interesele legitime ale indivizilor ce formează grupul și pe dorința indivizilor de a susține grupul ca o entitate culturală care să dăinuie în timp⁴⁰. În felul acesta, sionismul este integrat și adaptat ideologiilor multiculturaliste actuale.

6. De la comunitatea teocratică la comunitatea ce construiește societatea civilă

Viziunea teologico-politică tradițională a Iudaismului se distinge, printre altele, prin faptul că se prezintă sub forma unei teocrații care funcționează ca o

³⁸ Chaim Gans, *A just Zionism on the morality of the Jewish state*, Oxford University Press, New York, 2008, p. 23.

³⁹ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 20.

nomocrație. Astfel, tradiția iudaică, fiind „prin natura sa o tradiție politică”⁴¹ presupune că legile sale sunt și legi ale statului. De aici posibilele conflicte cu ceea ce ar putea, în situația statelor moderne, să se constituie ca societate civilă sau ca stat de drept, democratic, fără a porni de la ideea preconcepută a existenței unui conflict organic între stat și instituționalizarea religiei. David Biale relevă existența în societățile premoderne a unei viziuni asupra individului care presupune că identitatea sa este dată de apartenența la o anumită comunitate. Asemănătoare este și situația evreului a cărui identitate este dată de asumarea Legământului cu Dumnezeu în calitate de membru al comunității iudaice. David Biale este îndreptățit să argumenteze că astăzi conceptul politic modern de cetățenie este dificil de integrat într-o asemenea viziune asupra politicului, deoarece calitatea de membru al unei comunități este cea care primează în raport cu autonomia individului și stabilirea identității politice în raport cu valorizarea acestei autonomii în statul modern. Situarea sub presiunea Legământului în calitate de membru al unei comunități căreia deja îi aparții prin naștere este dificil de armonizat cu viziunea asupra statului care se bazează pe ideea de contract social încheiat în baza unei adevărate individualități libere și voluntare⁴².

În același timp, trebuie avut în vedere faptul că iudaismul este o „religie întrupată într-o comunitate”⁴³ care presupune că religia și evreitatea se susțin reciproc, că nu există posibilitatea de stabilii o anterioritate și că cele două se mențin în echilibru, ca două principii ce își dau viață reciproc sau, utilizând o metaforă ce o găsim la exegeții tradiției taoiste, că ele trebuie concepute ca două principii îndrăgostite ce se îmbrățișează reciproc și în îmbrățișarea lor cuprind întreaga lume⁴⁴.

Exegeții arată că, pe de o parte, o asemenea perspectivă poate fi astăzi asumată ca opțiune religioasă, având în vedere că Iudaismul este o religie care își exprimă teologia prin intermediul Legii. Pe de altă parte, ei relevă că este dificil ca principiile juridice din Lege să fie utilizate în vederea elaborării de politici publice sau în modelarea politică a sistemului juridic al statului. Cu toate acestea, o posibilă modalitate de recuperare a tradiției este plasarea acestei unități a religiosului și practicii politice la nivelul idealului, la nivelul aspirațional adus de Mesia și de simbolistica epocii deschise de venirea acestuia⁴⁵.

Totodată, trebuie să avem în vedere că în centrul culturii, construită pe principiile Legii iudaice, stă ideea de obligație (în sensul de datorie religioasă).

⁴¹ David Biale, „Autonomy and Modernity”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006, p. 50.

⁴² *Ibidem*, p. 51.

⁴³ André Neher, *Cheile identității iudaice*, p. 23.

⁴⁴ Laozi, *Cartea despre Dao și putere (Dao De Jing): completată cu pasaje ilustrative din Zhuang Zi*, traducere de Dinu Luca, Humanitas, București, 1993, p. 202.

⁴⁵ Jacob Neusner, „Judaism”, p. 36.

Ea stabilește o identitate ce se diferențiază în raport cu exterioritatea nesupusă acestei obligații. Robert M. Cover a evidențiat faptul că Legământul înțeles în manieră contractuală aduce cu sine autonomia poporului ales și consacră pluralitatea cel puțin prin distincția între particularitatea legii pentru evrei și prevederile legale cu exigențe diminuate pentru cei ce aparțin altor comunități. Avem consacrate în acest fel cele 10 porunci pentru comunitatea lui Israel și doar 7 porunci ce se aplică pentru restul comunităților. Recunoașterea posibilității ca membri comunităților din afara iudaismului să ducă o existență autentică este vizibilă în afirmația că în perspectivă talmudică „un neevreu care practică justiția este egalul marelui preot”⁴⁶. Este necesar să precizăm, însă, că indiferent de modul în care se dezvoltă în epocile ulterioare legea iudaică, ea rămâne mereu în relație cu faptul întemeietor al singularizării legii poporului ales în raport cu legea universală⁴⁷.

Având în vedere situația Iudaismului de-a lungul epocilor, Robert M. Cover pune în evidență că, din perspectivă politică, sistemul legal al iudaismului a evoluat în condiții dintre cele mai diverse – dar cu un fir roșu ce străbate prin epoci – cu perioade în care puterea coercitivă a unui stat cu instituțiile sale nu acționează, cu perioade în care singura autoritate legitimă asupra poporului este cea care vine dinspre instituțiile specifice comunității, cu perioade în care comunitatea este autonomă în raport cu celelalte comunități, dar utilizează instituțiile poporului gazdă pentru a aduce la ascultare pe dizidenți, cu perioade în care are loc o supunere la legile statelor în care evreii conviețuiau ca o comunitate închisă, dar fără a putea face abstracție de acțiunea autorității statale de pe teritoriul pe care viețuiau. Toate acestea erau funcționale pe fondul unei solidarități ce venea ca o soluție de continuitate în dezvoltarea comunității, solidaritate bazată pe Lege și mai ales pe diferența, pe particularismul pe care Legea îl instituie în raport cu legea universală destinată celorlalte popoare⁴⁸. Așa devine inteligibilă constatarea pe care o găsim în analizele relației dintre iudaism și societatea civilă făcute de Suzanne Last Stone, care afirmă că Iudaismul nu înrădăcinează solidaritatea și socialitatea în natura umană. Se are aici în vedere că umanitatea sau condiția umană sunt un punct de plecare mult prea slab pentru a servi ca fundament al ordinii sociale, politice, etice sau legislative. Doar un angajament puternic cum este Legământul de pe Sinai poate să fundamenteze – pe un suport evident transcendent, dar orientat spre uman – dezvoltarea unui popor și să asigure bunăstarea unei comunități⁴⁹. Apelul la o asemenea sursă de întemeiere are în vedere nu numai

⁴⁶ André Neher, *Cheile identității iudaice*, p. 37.

⁴⁷ Robert M. Cover, „Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton; Oxford, 2006, p. 4.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁹ Suzanne Last Stone, „Judaism and Civil Society”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006, p. 19.

conservarea identității, ci și constituirea unei viziuni sociale și politice care să se diferențieze în raport cu sistemele politice ce guvernau celelalte societăți. Sesizăm faptul că acest mod de a argumenta este utilizat ca parte a constituirii viziunii asupra suveranității.

Din perspectiva experienței culturale, sugestiv poate fi exemplul a doi dintre cei mai remarcabili filosofi analizați de Leora Batnitzky pentru a releva contribuția lor la dezvoltarea gândirii iudaice: Emmanuel Levinas și Leo Strauss. Sunt două figuri semnificative din perspectiva întâlnirii dintre paradigma gândirii occidentale și cea a gândirii iudaice, iar prin extrapolare pentru relația dintre secular (rațional) și religios. Cei doi au o perspectivă culturală diferită: dacă Levinas este preocupat de modalitățile în care metaforele conceptuale reprezentate de Atena (filosofia rațională de tip occidental) și Ierusalim (religia iudaică) pot să dea naștere unei noi metafore⁵⁰, unificate pe baza lecturii Ierusalimului din perspectiva Atenei, Leo Strauss pleacă de la premisa că între Ierusalim și Atena există o confruntare continuă, filosofia și religia iudaică dând viziuni asupra lumii care sunt ireconciliabile. Cu toate acestea, cei doi gânditori se pot întâlni pe un teren comun în reflecțiile lor asupra politicii și mai ales în ceea ce privește rolul semnificativ pe care revelația îl poate juca în anumite circumstanțe în modelarea politicului. Regândind atitudinile lui Levinas și Strauss în raport cu revelația, Leora Batnitzky creează cadrul unei reinterpretări a operei acestora din perspectiva relațiilor armonioase sau a celor conflictuale care devin complementare în înțelegerea relațiilor dintre religie și politică și în regândirea practicii politice⁵¹. Indiferent de drumurile pe care aleg să călătorească sau de tipul de „pașaport”, atenian sau ierusalemite, pe care aleg să îl dețină, Levinas și Strauss au o relație nostalgică față de întâlnirea cu Ierusalimul; în cele din urmă se întâlnesc, de fapt, la poalele Muntelui Sionului.

Această continuă recuperare culturală a simbolismului Muntelui Sinai și a Muntelui Sionului arată că, în cazul Iudaismului, separarea religiei de politic atrage după sine o serie de probleme. Dificultatea de a menține neutralitatea politicului în raport cu religia este posibilă îndeosebi din perspectiva dificultății statului de a face abstracție de elementele culturale în viața publică. Yael Tamir consideră că – în contextul întâlnirii dintre ideologia și modelul de gândire occidental și gândirea iudaică – limitarea preocupărilor culturale doar la sfera privată duce la o golire a statului de conținutul său simbolic. Ceea ce el crede că dispare prin introducerea unei asemenea perspective asupra politicilor publice este sentimentul de a fi acasă, adică cea legătură emoțională ce dă inefabilul lo-

⁵⁰ Asupra rolului acestei metafore în înțelegerea gândirii iudaice, vezi Sandu Frunză, *Filosofie și iudaism: un răspuns la întrebarea „Ce este filosofia evreiască”*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2006.

⁵¹ Leora Faye Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas philosophy and the politics of revelation*, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 2006, p. 4.

cuirii și asigură perenitatea relațiilor de coeziune a unei comunități⁵². Totodată, Michael Walzer evidențiază faptul că, în scrierile iudaice, reflecția asupra politicii ia îndeosebi forma interpretării Legii. Fiind vorba de o literatură de comentariu, puține lucrări sunt dedicate filosofiei politice sau teologiei politice. Tocmai suita continuă de comentarii la comentarii ale Legii este cea care consolidează tradiția, o face vie și îi dă posibilitatea unor noi deschideri spre sfera politicului. Astfel încât politica și legea se suprapun, în cele din urmă, pe terenul conștiinței simbolice a tradiției religioase⁵³. Însă, pentru construirea statului de drept și a societății civile (așa cum sunt modelate astăzi de societatea occidentală) este necesară mai degrabă privilegierea unei recuperări a conștiinței simbolice a comunității din perspectivă ideologică, în mai mare măsură decât prin apelul la formele riguroase ale practicii tradiției religioase și a teologiei ce se poate edifica pe baza acestora.

Bibliografie:

- ANANIA, VALERIU, *Pentateuhul, sau, Cele cinci carti ale lui Moise*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
- BATNITZKY, LEORA FAYE, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas philosophy and the politics of revelation*, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 2006.
- BEN-GURION, DAVID, *Recollections*, MacDonald Unit 75, London, 1970.
- BIALE, DAVID, „Autonomy and Modernity”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006, pp. 50-54.
- BOTTERO, JEAN; OUKNIN, MARC-ALAIN; MOINGT, JOSEPH; MONSACRÉ, HÉLÈNE; SCHLEGEL, JEAN-LOUIS; *Cea mai frumoasă istorie despre Dumnezeu: cine este Dumnezeul din Biblie?: Jean Bottéro, Marc-Alain Ouaknin și Joseph Moingt în dialog cu Hélène Monsacré și Jean-Louis Schlegel*, Aion, Oradea, 1997.
- BUTLER, JUDITH, *Parting ways Jewishness and the critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012.
- COHN-SHERBOK, DAN; COHN-SHERBOK, LAVINIA, *Introducere în iudaism*, traducere de Marcel Ghibernea, Hasefer, București, 2000.
- COVERT, ROBERT M., „Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in judaism*, Princeton University Press, Princeton; Oxford, 2006, pp. 3-11.
- CULIANU, IOAN PETRU, *Psihanodia: o prezentare a dovezilor cu privire la ascensiunea celestă a sufletului și la importanța acesteia*, traducere de Mariana Neț, Nemira, București, 1997.
- EISENBERG, JOSY, *Iudaismul*, Humanitas, București, 1995.
- ELIADE, MIRCEA, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1992.

⁵² Yael Tamir, „Commentary. A Jewish Democratic State”, în Michael Walzer et al. (ed.), *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000, p. 519.

⁵³ Michael Walzer, „Introduction: The Jewish Political Tradition”, p. xxiv.

- ELIADE, MIRCEA, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, traducere de Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag, Humanitas, București, 1997.
- FISCH, MENACHEM, „Diversity, Tolerance, and Sovereignty”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006, pp. 96-120.
- FRUNZĂ, SANDU, *Iubirea și transcendența: o introducere la problema spațiului median al experienței religioase în Iudaism și Creștinismul Răsăritean*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
- FRUNZĂ, SANDU, *Dumnezeu și Holocaustul la Elie Wiesel. O etică a responsabilității*, Editura Contemporanul, București, 2010.
- FRUNZĂ, SANDU, *Filosofie și iudaism: un răspuns la întrebarea „Ce este filosofia evreiască”*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2006.
- GANS, CHAIM, *A just Zionism on the morality of the Jewish state*, Oxford University Press, New York, 2008.
- GAVRILUȚĂ, NICU, *Sociologia religiilor: credințe, ritualuri, ideologii*, Polirom, Iași, 2013.
- HARTMAN, DAVID, „Foreword”, în Michael Walzer et al. (ed.), *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000.
- IDEL, MOSHE, *Ascensiuni la cer în mistică evreiască: stâlpi, linii, scări*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Polirom, Iași; București, 2008.
- KÜNG, HANS, *Iudaismul: situația religioasă a timpului*, Hasefer, București, 2005.
- LAOZI, *Cartea despre Dao și putere (Dao De Jing): completată cu pasaje ilustrative din Zhuang Zi*, traducere de Dinu Luca, Humanitas, București, 1993.
- LAST STONE, SUZANNE, „Judaism and Civil Society”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006, pp. 12-23.
- LÉVINAS, EMMANUEL, *Dificila libertate: eseuri despre iudaism*, traducere de Țicu Goldstein, Hasefer, București, 1999.
- LORBERBAUM, MENACHEM; ZOHAR, NO 'AM, „The Selection, Translation, and Presentation of the Texts”, în Michael Walzer et al. (ed.), *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000, pp. xxxii-xxxviii.
- MANARANCHE, ANDRE, „Noms de Dieu”, în Paul Poupard, Jacques Vidal (ed.), *Dictionnaire des religions*, Presses universitaires de France, Paris, 1984.
- MEDOFF, RAFAEL; WAXMAN, CHAIM ISAAC, *Historical dictionary of Zionism*, The Scarecrow Press, Lanham (Md.), 2008.
- NEHER, ANDRÉ, *Cheile identității iudaice*, traducere de Țicu Goldstein, Hasefer, București, 2001.
- NEUSNER, JACOB, „Judaism”, în Jacob Neusner (ed.), *God's rule: the politics of world religions*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2003, pp. 11-36.
- PRIOR, MICHAEL, *Zionism and the state of Israel: a moral inquiry*, Routledge, London; New York, 1999.
- ROSE, JOHN, *The myths of Zionism*, Pluto Press, London; Ann Arbor, MI, 2004.
- ROTENSTREICH, NATHAN, *Zionism past and present*, State University of New York Press, Albany, NY, 2007.
- SCHWARTZ, DOV, *Faith at the crossroads a theological profile of religious Zionism*, traducere de Batya Stein, Brill, Leiden; Boston, 2002.

- SCOTT GREEN, WILLIAM, „Religion and Politics – a Volatile Mix”, în Jacob Neusner (ed.), *God's rule: the politics of world religions*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2003, pp. 1-9.
- SELIGMAN, ADAM B., „Responses to Modernity”, în Michael Walzer (ed.), *Law, politics, and morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006, pp. 121-127.
- TAMIR, Yael, „Commentary. A Jewish Democratic State”, în Michael Walzer et al. (ed.), *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000, pp. 518-523.
- WALZER, MICHAEL, „Introduction: The Jewish Political Tradition”, în Michael Walzer et al. (ed.), *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000, pp. xxi-xxxi.
- WALZER, MICHAEL; LORBERBAUM, MENACHEM; ZOHAR, NOAM J., *The Jewish political tradition*, Yale University Press, New Haven, 2000.
- Biblia, sau, Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.
- „Jewish Education Network”, <http://www.jen.ro/>.

Războiul sfânt, în contextul retoricii veterotestamentare

Cătălin VATAMANU

Argument

Păstrătoare și transmițătoare a mesajului revelat, Biserica este spațiu al păcii, toleranței și reconcilierii, mesager al iertării divine și al mântuirii tuturor, împreună, în Dumnezeu. În această școală a experienței unității în diversitate, paza, înțeleasă teologic ca „pronie”, este asigurată deplin doar de Dumnezeu, după cum ne încredințează Hristos Domnul: „Părinte Sfinte, păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una precum suntem și Noi” (Ioan 17, 11).

Instrumentalizarea retoricii religioase în scopuri politice și militare poate schimba funcționalitatea mesajului divin, acesta devenind unul argumentativ pentru agresivitate, violență, teroare, război, crimă. Pornind de la Scriptura ebraică, delimitarea conceptuală a „războiului”, în general, și a „războiului sfânt”, în particular, poate preveni deraierea de la obiectivul textului revelat și interpretarea voit greșită a acestuia. Aceasta a fost motivația de a scrie, în 2006, studiul *„Războiul sfânt” din perspectiva Vechiului Testament*¹, iar reeditarea ideilor acestuia într-o nouă formă, după atâta timp, într-un nou context politic și religios, a devenit necesară.

1. „Război” și „război sfânt”. Delimitări terminologice din perspectivă biblică

Sintagma „război sfânt” pare o construcție illogică de cuvinte, o contradicție crasă între realitatea istorică crudă, umană (chiar sub demnitatea umană) a unui conflict armat, și atributul dumnezeiesc al Sfințeniei, comunicat și împărtășit creației. Delimitată astfel, înțelegerea teologică a expresiei trebuie luată cu înțâietate în considerare și putem afirma, fără a greși, că niciun război nu este sfânt.

¹ Catalin Vatamanu, „«Războiul sfânt» din perspectiva Vechiului Testament”, *Studii Teologice*, nr. 3, 2006, pp. 100-119.

Din aceeași perspectivă religioasă, dar înțeles ca jihad, războiul sfânt islamic este „îndatorirea religioasă, comunitară prin excelență, impusă musulmanilor, de a răspândi Islamul pe cale pașnică sau prin război și care pune un accent deosebit pe lupta individului cu sine. După unii învățați, jihadul prezintă două aspecte: jihadul mare (lupta spirituală) și jihadul mic (acțiunea militară). Conform doctrinei islamice, există mai multe căi de îndeplinire a acestei obligații: cu inima (propria purificare spirituală), cu vorba (susținând ceea ce e drept și corectând răul) și cu sabia (purând război cu „necredincioșii” și cu dușmanii credinței islamice)”². Acest ultim înțeles al sintagmei a ajuns să producă îngrijorare și spaimă ori de câte ori ea este întâlnită, scrisă sau rostită, în spațiul mediatic. Dincolo de breviarele informații ale emisiunilor de știri, sensul complex al acesteia – lingvistic, social, politic, cultural și religios – rămâne necunoscut contemporanilor și, adeseori, rezervat dezbaterilor mediului academic.

Invocarea războiului sfânt nu este, nici pe departe, apanajul Islamului. În mai toate religiile – se înțelege bine că și în cea creștină –, retorica de război s-a folosit de ideea prezenței divinității în rezolvarea conflictului. Chiar și în timpurile moderne, războiul sfânt a fost invocat ca mijloc de restaurare a „ordinii sfinte”, prin restabilirea „voii lui Dumnezeu”³: „Lupta noastră este una sfântă, o luptă dreaptă pentru un drept sfânt, pentru o ordine sfântă”, afirmau într-o scrisoare pastorală episcopii din Austria, la începutul Primului Război Mondial. Aceiași argumentau: „Este vorba de apărarea patriei, de apărarea bunurilor noastre. Este vorba de asigurarea propriilor frontiere. Într-adevăr, aceasta este un *război sfânt* (s.n.), pentru voia lui Dumnezeu”.

Deși inadecvată discursului teologic, dar întâlnită cu obstinație în retorica religioasă, expresia „război sfânt” trebuie delimitată conceptual în cadrul biblic revelat. Doar cunoscând modalitățile de implicare ale lui Dumnezeu în istoria veche prin poporul Său ales, Israel, putem înțelege că, în discursul contemporan, retorica deservită unei hegemonii ideologice nu are fundamentare în voia divină exprimată prin cuvânt sfânt.

Din punct de vedere filologic, nicăieri în Vechiul Testament nu întâlnim expresia „război sfânt” *ad-literam*. Doar trei texte, Miheia 3: 5, Ieremia 6: 4 și Ioel 4: 9, pun în relație, în aceeași propoziție, substantivul „război” (*milchama*)

² Marcel D Popa, „Art. «Jihad»”, în *Dicționar enciclopedic*, Ed. Enciclopedică, București, 1996.

³ „Unser Kampf ist ein heiliger, ein gerechter Kampf für geheiligtes Recht, für geheiligte Ordnung.” „Es gilt die Verteidigung des Vaterlands, die Verteidigung unserer Güter. Es gilt die Sicherung der eigenen Grenzen. Fürwahr, das ist ein heiliger Krieg um Gottes willen.” Cf. Klaus Schreiner, Elisabeth Müller-Luckner, *Heilige Kriege. Religiöse BegründungFac. militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, Oldenbourg Verlag, München, 1982, p. VII.

și verbul „a sfinți, a consacra” (*qadaș*)⁴. Prezența verbului determină traducerea sintagmei în aceste texte ca referire la pregătirea unui conflict, însă nu obligatoriu ca finalitate sau ca rezultat al intervenției lui Iahve.

„Războiul” este desemnat în Vechiul Testament prin ebraicul *milchama*, care apare de aproximativ 320 de ori⁵. Substantivul derivă de la verbul *lacham*, care la forma Qal se poate traduce prin „a se lupta cu”, iar la Nifal are sensul de „a se angaja într-o luptă”, „a fi implicat într-un conflict”. Frecvența menționare în cărțile Scripturii ebraice nu ar trebui să ne mire, dacă luăm în considerare că termenul *shalom* (pace) a avut inițial valențe eshatologice, definind conformitatea dintre om și Dumnezeu, bunăstarea sau deplinătatea, și abia mai apoi a dobândit sens politic, de absență a conflictului.

Celălalt termen, „sfânt” – sau corespondentul „sfințenie” – caracterizează întreaga Scriptură, întrucât definește conformarea voinței omului la legea lui Dumnezeu. Acest înțeles este cuprins în semnificația verbului *qadaș* și a substantivului *qadoș*, ambele desemnând separarea de profan, „puritatea”, „consacrarea”; în concluzie, un statut excepțional al unei persoane sau al unui obiect, ce implică relația cu Divinul⁶. Nu doar oamenii se împărtășesc de Sfințenia lui Dumnezeu, ci întreaga făptură este sfințită, în scopul răscumpărării omului. Sunt sfințite: ziua de sabbat (Fac. 2: 3), obiectele de cult (cortul mărturiei Exod 29: 44, altarul Exod 29: 37, veșmintele Lev. 8: 30), casele particulare (Lev. 27: 14), poporul și preoții (Exod 19: 14, 28: 41).

În timpul scrierii Vechiului Testament, „războiul” nu a fost nicidecum „sfânt”, însă el nu putea fi conceput în afara spațiului religios. Până în momentul intrării în Canaan, comunitatea era simbol al unității naționale, deopotrivă loc al prezenței Sfințeniei lui Iahve (prin Cortul Mărturiei) și tabără de război. Iahve este înțeles primar ca un Dumnezeu Care intervine fizic în războaie pentru victoria lui Israel. Acele câteva texte care îl prezintă pe Iahve ca *gibbor*, „viteaz”, „războinic”, sau *melek*, rege; nu descriu nicidecum lupta ca un conflict cosmic, rupt de realitate, ci doar rezultatul ne apare ca miraculos (vezi Is. 13, Ioel 4, Ps. 18, Exod 15)⁷.

Un exemplu în acest sens îl constituie experiența ieșirii din Egipt, urmată de călătoria prin deșert spre Țara Făgăduită. Deși nimicirea trupelor egiptene la Marea Roșie nu poate fi considerată din punct de vedere militar un război, poporul Israel a conștientizat și prin această minune rolul de conducător și

⁴ La Miheia, verbul *qadaș* la forma Piel perfect face referire la profeții falși, în timp ce la Ieremia și Ioel verbul este la Piel imperativ, în ambele texte subiectul acțiunii fiind poamele dușmane lui Israel.

⁵ G. Johannes Botterweck et al., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1970, p. 916.

⁶ G. Johannes Botterweck et al., „Qdš”, în *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1970, p. 1179.

⁷ G. Johannes Botterweck et al., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, p. 922.

războinic al lui Iahve, pe Care nu a pregetat să-L numească „Cel Atotputernic” (Fac. 17: 1; 35: 11; 48: 3), „Domnul”, „Domnul oștirilor” (I Sam. 17: 45; Ps. 59: 5)⁸. Chiar în acest context istoric, atributul de războinic al lui Iahve este menționat în *Cântarea lui Moise* (Exod 15, 3): „Domnul este războinic, Domnul este numele Lui”. În ordinea cărților canonului biblic, același text face și prima conexiune între o victorie militară și Sfințenia lui Dumnezeu: „Prin mulțimea slavei Tale ai doborât pe vrăjmașii tăi pe când tu ai trimis mânia Ta și i-ai mistuit ca pe paie. (...) Cine este ca Tine între dumnezei Doamne? Cine este asemenea ție preamărit în sfințenie, căruia să te rogi cu frică, făcător de minuni. Tu ți-ai întins mâna dreaptă și i-a înghițit pământul. Tu ai condus prin bunătatea ta poporul acesta și l-ai răscumpărat. Tu îl conduci cu puterea ta spre locașul sfințeniei Tale. Neamurile au auzit și s-au cutremurat” (Exod 15: 7.11-14a). Această atitudine de „războinic” a lui Iahve, „Sfântul lui Israel” (I Sam. 2: 2), nu este străină culturii Orientului Apropiat. Războiul era considerat o acțiune sacră și victoria era în totalitate atribuită zeului național, a cărui onoare depindea adeseori de soarta politică a poporului său.

Cucerirea Canaanului a însemnat pentru Israel nu o proprie victorie politică, ci convingerea că „Domnul a dat pe canaanei și pe ferezei în mâinile lor” (Jud. 1: 1-4). Așadar, din punct de vedere teologic este absolut necesar de afirmat că ceea ce va primi poporul ales de la Iahve nu se datorează vreunei obligații în sine a divinității și nici unor merite proprii ale lui Israel. Canaanul este primit ca dar (Ios. 21: 43-45; Deut. 26: 5-9) și ca moștenire (Fac. 13: 15). Cu toate acestea, nu poporul Israel este posesorul lui, ci Dumnezeu (Lev. 25: 23; Ps. 95: 4-7). Cucerirea teritoriilor și cetăților canaanite (a se vedea, în mod special, retorica textelor Iosua 5: 13-6: 27 și 7: 1-8: 29, cu referire la cucerirea Ierihonului și a cetății Ai) vine ca urmare a prezenței lui Iahve în conflict (Exod 23: 30-33) și nicidecum după interese politice, analize și planuri de intervenție strict militare. De altfel, numai în acest context ideea de „război sfânt” are conotație teologică, având ca suport implicarea directă a lui Iahve în istoria poporului ales.

În epoca Judecătorilor și în vremea regelui Saul, Israel a dus doar războaie de apărare a teritoriului, încât nu se poate vorbi de expansionism. Israel luptă pentru existența sa ca popor și nu pentru libertatea religioasă⁹. Se poate însă afirma că acest ideal al războiului aproape că dispare în perioada monarhică, ca urmare a existenței unui armate profesionale. Acum, comandantul oștirii nu mai este Iahve, ci însuși regele (I Sam. 8: 20), iar soldații nu sunt doar simpli israeliți, ci persoane special pregătite și plătite pentru acest scop (II Sam.

⁸ Petre Semen, „Sfințenia lui Dumnezeu și sfințenia oamenilor”, *Teologie și viață. Revistă de gândire și spiritualitate creștină*, nr. 1-3, 1992, pp. 56-57.

⁹ Roland de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen 2*, Herder, Freiburg; Basel; Wien, 1962, p. 74.

24: 1-9). Războiul devine, astfel, o chestiune politică, o problemă de stat și nu mai poate fi conceput ca „sfințit”¹⁰.

Că ideea de „sfințire a războiului” se pervertește începând cu perioada monarhică ne-o dovedește însăși noua modalitate de pregătire a lui: în vederea oportunității declanșării unui război nu mai sunt întrebați preoții prin consultarea sorților urim și tummim, ci profeții (I Regi 20: 13.22.28; 5: 10.12; II Regi 3.11-15; 13: 15-19), sau chiar regele însuși caută singur un răspuns favorabil (I Regi 22). Conceptul persistă în cercurile profetice, însă greșita lui înțelegere pune pe profeți în contradicție cu regele (I Regi 22: 15-28).

Dacă în perioada premonarhică războiul lui Israel avea caracter sacral, aceasta nu înseamnă că el era unul religios. Israel lupta doar pentru credința sa, pentru propria existență. Războiul poate fi, astfel, o acțiune sfântă numai în cadrul unei ideologii și a unor legi proprii. Acesta a fost sensul de bază al „războiului” în Israel, însă caracterul lui sacral s-a diminuat, după cum arătam, începând cu epoca monarhică și se poate spune cu certitudine că în timpul macabeilor războiul a fost „profanat”¹¹. Contextul politic existent în perioada macabeilor trezește amintirea vechilor războaie. Nu lipsită de coincidență ne apare nouă descrierea pregătirii războiului în I Macab. 3: 46-4: 8: înainte de război se postește (3: 48, în paral cu II Macab. 13: 10-12), spre a afla voia Domnului, în lipsa sorților se deschide „Cartea Legii” (I Macab. 3: 48) sau „Sfânta Carte” (II Macab. 8: 23), se aduc înainte primele roade și zeciuiala (I Macab. 3: 49), este chemat în ajutor Domnul prin strigăte (I Macab. 3: 51.54) și sunet de trâmbițe (I Macab. 3: 54). Cu toate că „tipicul” pregătirii războiului în epoca macabeilor este izbitor de asemănător cu cel existent în perioada premonarhică, diferențele sunt fundamentale: războiul nu începe la porunca lui Iahve și, prin urmare, El nu intervine direct în acest conflict. Așa cum textele o arată, războaiele macabeilor sunt câștigate datorită avantajului militar.

Roland de Vaux argumentează că războaiele macabeilor aveau caracter religios: Matatia cere celor care au „râvna legii și se țin de legământ” să-l urmeze (I Macab. 2: 27), Iuda incită la un război pentru popor și pentru „cele sfinte” (I Macab. 3: 44), pentru că „cetatea și sfintele și Templul Domnului erau în pericol” (II Macab. 15: 17). Acesta nu este un război de apărare, ci prin el se urmărește libertatea religioasă. Macabeii luptă împotriva „răului”, a „necredincioșilor”, a „păcătoșilor” (I Macab. 2: 44.48; 3: 5.15; 7: 5.23; 9: 25), însă în realitate toate aceste argumente nu sunt decât forma religioasă a pretextelor politice¹².

În contextul întregii teologii vechitestamentare, „sfințirea războiului” nu mai apare ca nonsens. Fiind fundamentat pe textele biblice care atestă invocarea

¹⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹¹ *Ibidem*, p. 69.

¹² *Ibidem*, pp. 78-79.

divinității în actul militar, vom căuta în continuarea acestui studiu să reliefăm specificitatea acestei terminologii în contextul Vechiului Testament.

2. Pregătirea „războiului Domnului” ca act de cult

Textele cu referire la conflicte militare sunt puține la număr în perioada premonarhică. Israel, ca „popor al lui Iahve” (Jud. 5: 11.13; 20: 2), a fost scos din Egipt prin „semne” și prin „război”, „cu mână tare și cu braț înalt” (Deut. 4: 34). Cele mai multe războaie s-au dus apoi împotriva filistenilor, amoniților, amaleciților sau arameilor.

Abia după întemeierea Regatului Israel, informațiile despre războaie abundă, aproape întotdeauna fiind puse în legătură cu intervenția lui Iahve. „Războaiele noastre” (I Sam. 8: 20) sunt denumite „războaiele Domnului” (I Sam. 18: 17). Israeliții mărturisesc convingerea că „Domnul este cu noi, Dumnezeuul nostru Care ne ajută și Care luptă în bătăliile noastre” (II Cr. 32: 8). Iahve este un „războinic” (Exod 15: 3; Is. 42: 13), „Împăratul slavei, Domnul cel tare și puternic, Domnul cel tare în război” (Ps. 24: 8) și Dumnezeuul lui Israel, Care luptă pentru Israel (Iosua 10: 42). El dă putere de luptă soldaților (II Cr. 25: 8), îi învață arta războiului (II Sam. 22: 35), îi ajută în luptă (I Sam. 14: 23). Astfel, victoria era un semn că „lupta a fost de la Dumnezeu” (I Cr. 5: 22).

Tipică pentru redactarea deuteronomică, expresia „războaiele Domnului” apare adeseori în corelație cu „războaiele lui Israel” sau „războaiele lui Iuda”. Uneori Iahve este prezentat ca luptând singur pentru poporul Său (Exod 14: 14.25, Deut. 1: 30, 3: 22, 20: 4, Iosua 23: 3), alteori prezența Sa „în mijlocul lui Israel” (Deut. 1: 42-45) se dovedește hotărâtoare.

Iahve este „Dumnezeul lui Israel” și se comportă față de acesta în mod pedagogic, uneori certându-l, alteori protejându-l. Statutul politic al lui Israel a fost stabilit prin profeții (Fac. 9: 25-27, 22: 17, 28: 10-15), a căror împlinire confirma sprijinul absolut din partea lui Iahve. Războaiele de cucerire sau de apărare se înscriu, astfel, în această politică a binecuvântărilor divine. Așadar, actul cultic de pregătire a războiului se adresează lui Iahve și, din punct de vedere teologic, numai în aceasta constă contribuția poporului Israel la cucerirea Canaanului. Iahve este Cel care luptă pentru Israel, El cucerește Canaanul și îl oferă, ca urmare promisiunilor, poporului Său ales¹³.

În Antichitate, metodele de invocare a ajutorului zeului erau din cele mai diverse. Pe vârfuri de dealuri sau munți, preoții, ca reprezentanți ai poporului, se rugau aducând jertfe și, în funcție de anumite semne ce însoțeau actul de cult,

¹³ A se vedea studiul comparativ al respectivelor texte la Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1951, pp. 10-11.

cererea era considerată conformă sau nu cu voința zeului și, așadar, se putea trece la punerea ei în practică. Lipsa acestui ritual era o ofensă adusă zeității și atrăgea după sine pedeapsa. Acestui context cultural aparține și pregătirea războiului la vechii israeliți¹⁴.

În ansamblu, organizarea unui conflict armat în perioada vechiului Israel avea o profundă caracteristică religioasă. Cei ce urmau să lupte trebuiau să fie într-o stare de „puritate”, trebuiau „sfințiți” (Deut. 23: 10-15; Iosua 3: 5; I Sam. 21: 6). Este posibil ca acest act de curățire să presupună în primul rând postul sau o stare similară de asceză (Jud. 20: 26; I Sam. 21: 6; II Sam. 11: 11). Mai mult chiar, textul de la II Sam. 1: 21 vorbește despre o sfințire a armelor.

Se pare că actul cultic începea cu aducerea unei jertfe, conform I Sam. 7: 9 aceasta era un miel. Jertfa putea fi adusă numai de preot (în I Sam. 7: 8-10 este vorba de Samuel), a cărui lipsă nu putea fi suplinită nici măcar de însuși regele (a se vedea greșeala lui Saul, în I Sam. 13: 8-14).

Înainte de război era „întrebat” Dumnezeu, prin intermediul preoților sau, mai târziu, a proorocilor, asupra oportunității unui conflict militar (I Sam. 14: 37; 23: 2.4). Textele care menționează această procedură (Jud. 1: 1; 20: 18.23.28; I Rg. 22: 6.15; 20: 13-14) nu specifică în ce consta exact aceasta. Se poate doar presupune că se proceda, ca de obicei, la consultarea sorților urim și tummim sau, în legătură cu aceștia, era folosit efodul (I Sam. 23: 9-12; 30: 7-8; Prov. 16: 33)¹⁵. Sorții alegeau chiar numele seminției care pornea la luptă împotriva vrăjmașului. Începerea luptei nu era o inițiativă politică, ci una divină. Numai asigurați de prezența lui Iahve, israeliții intrau în luptă (Jud. 3: 28; I Cr. 5: 22).

Textul II Cr. 13: 12 ne dă un indiciu important cu privire la începutul luptei: „Cu noi în frunte stă Dumnezeu și preoții Lui și trâmbițele cele de război, ca să răsunе împotriva voastră”. Această „ierarhie” menționată în text arată clar prezența clerului în fruntea armatei. Totuși, este foarte puțin probabil ca preoții să fi participat la luptă, mai ales că atribuțiile lor vizau în mod special cultul (a se vedea Num. 4 și 18). Poate de aceea leviții nu au fost numărați între bărbații „pregătiți de război” conform I Cr. 21: 5-6.

Între gesturile cultice erau strigătul de război (*teru'ah*) și sunarea din trâmbițe (*chasoserah*)¹⁶. Strigătul de luptă trebuie diferențiat de larma firească unui asemenea eveniment (I Cr. 5: 20; Exod 32: 17; Jud. 7: 20; Ier. 50: 22; 4: 19; 49: 2). Acesta era un semnal de luptă, dar era și un strigăt cu caracter religios, fiind o componentă a ritualului ce marca prezența Chivotului (II Sam. 6: 15). Un argument îl plus îl constituie faptul că acest strigăt se făcea înainte de luptă, pe când „oștirea era așezată în linie de bătaie”, în cadrul rugăciunii (I Sam. 7: 8;

¹⁴ Roland de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* 2, p. 69.

¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 63-64.

17: 20). Că anumite strigăte erau acte de cult putem deduce din numeroasa lor menționare în Psalmi: Ps. 50: 15; 120: 1; 27: 6-7; 28: 1. Cartea I Samuel ne arată că, în fapt, strigătul consemna prezența Sfântului Chivot în mijlocul armatei (I Sam. 4: 4-7) sau a poporului (II Sam. 6: 15). În alt caz, strigătul îndreptat spre Iahve are drept scop invocarea forțelor naturii (Iosua 10, 12-14; Jud. 5: 20)¹⁷.

Conform Iosua 6: 13, Num. 31: 6 și II Cr. 13: 14, trâmbițele erau utilizate de preoți în timpul luptei. Mai mult chiar, este menționată o „sărbătoare a trâmbițelor” (Lev. 23: 24; Num. 29: 1).

Chivotul Legământului era simbolul prezenței divine și, prin urmare, era obiectul de cult nelipsit în război. Acest lucru trebuie înțeles în analogie cu practica de război neoasiriană, unde reprezentarea zeului însoțea desfășurarea luptei¹⁸. Deasupra chivotului era chemat numele lui Dumnezeu ca „Savaot”, „Domn al oștirilor”, ceea ce constituie încă un argument pentru prezența lui în mijlocul luptei. Leviții erau singurii care puteau transporta chivotul sfânt și ei aveau datoria fermă de a-l apăra (a se vedea I Cr. 15: 2, în paralel cu I Cr. 23: 25-26). Acapararea acestuia în lupta împotriva filistenilor, prezentată în I Sam. 4, a însemnat pentru Israel nu doar pierderea unei bătălii, ci însăși pierderea „slavei din Israel” (I Sam. 4: 22)¹⁹.

Toate cele menționate mai sus constituie argumente pentru a dovedi că îndemnurile de pregătire/sfințire a unui conflict militar se referă mai întâi la ceremonia religioasă de invocare a prezenței lui Iahve. Și din punct de vedere lingvistic lucrurile stau la fel: expresia cea mai des folosită pentru pregătirea războiului este *qaddešû milhamâ* (Miheia 3: 5, Ier. 6: 4 și Ioel 4: 9). Etimologia rădăcinii verbale *qdš* nu este nici acum clară exegeților²⁰, însă o interpretare străină sensului „a sfinți” nu poate fi conformă spiritului Vechiului Testament. Traducerea românească a verbului *qadaš* prin „a pregăti” nu este greșită dacă termenul este înțeles ca „sfințire”, „consacrare”.

Din punct de vedere cultural și religios, pregătirea unui război în Antichitate avea ca moment central invocarea zeului național în luptă, însă ritualul de sfințire a războiului în cazul poporului Israel se diferențiază fundamental de cel al popoarelor străine. Iahve este „războinic” doar pentru Israel. Atunci când profeții vorbesc de îndemnul lui Iahve către celelalte popoare de a se pregăti pentru război, se are în vedere modul specific al acelora de a îndeplini acest lucru, fără a-l implica cu nimic în acest proces pe Iahve. Așadar, traducerea expresiei

¹⁷ A se vedea Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, pp. 32-33.

¹⁸ Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Die Eroberung Jerichos: exegetische Untersuchung zu Josua 6*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1986, p. 76.; Manfred Görg, *Neues Bibel-Lexikon 2*, Benziger, Zürich; Düsseldorf, 1995, p. 575.

¹⁹ Pentru mai multe informații referitoare la Chivotul Domnului, a se vedea Johann Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, A. Töpelmann, Berlin, 1965.

²⁰ G. Johannes Botterweck *et al.*, „Qdš”, p. 1181.

qaddešû milhamâ cu „a sfinți războiul”, atunci când textul biblic se referă la alte popoare, este improprie, întrucât nu are nimic de a face cu Sfințenia lui Dumnezeu. De aceea vom folosi în traducerea acelor texte cu preferință verbul „a pregăti” cu sensul de „a (se) consacra”, „a sacraliza”.

„Sfințirea războiului”, după metoda prezentată mai sus, este semn al iminenței unui conflict care, așa cum vom vedea în textele următoare, stă în strânsă legătură cu atributul Dreptății lui Dumnezeu și cu autoritatea Sa de Judecător al oamenilor.

3. Sfințirea războiului în retorica veterotestamentară

Așa cum arătam mai sus, trei texte biblice fac referire la pregătirea războiului, asociind cei doi termeni: „război” și „a sfinți”.

a. Miheia 3: 5 – războiul ca unealtă a omului vs. pacea lui Dumnezeu, în contextul unui discurs politic (4: 1-4)

Pentru a înțelege versetele 4: 1-4, trebuie să identificăm cheia lor hermeneutică în contextul întregii scrieri. În 3: 5, profetul Miheia este primul care folosește expresia *qiddešû milhamâ*: „Așa vorbește Domnul împotriva profeților care rățăcesc pe poporul meu, care, dacă au ceva de mușcat cu dinții, vestesc pacea, iar dacă nu li se pune nimic în gură, ei împotriva aceloră pregătesc războiul (*qiddešû milhamâ*)”.

Între cărțile profetice, Miheia este primul și în ceea ce privește abordarea subiectului falșilor profeți. Este adevărat că Ieremia, mult mai târziu, a făcut din această temă una de referință, așa cum ușor se poate observa din parcurgerea capitoului 23 al cărții sale. Miheia se revoltă în 3: 5 asupra abuzurilor falșilor prooroci care, dacă primesc bani (3: 11a), profețesc binele, iar în caz contrar „pregătesc” războiul, convinși fiind că „Domnul este în mijlocul nostru și răul nu va veni peste noi” (3: 11b). Așadar, pentru aceștia „pacea” a devenit un „subiect de tranzacție între un client și un liber-profesionist”²¹.

Din punct de vedere literar, expresia *qiddešû milhamâ* din acest text nu are nimic de a face cu un conflict armat, așa cum este presupus în alte texte, precum Ier. 6: 4 sau Ioel 4: 9, după cum vom vedea. Mai sigur, aici este vorba de plasticizarea ostilității falșilor profeți, prin folosirea metaforei consacrării unui război²².

Opinia aproape unanimă a exegeților este că Miheia și Isaia au fost contemporani, activitatea profetică a amândurora desfășurându-se în a doua jumătate a sec. al VIII-lea. Așadar, contextul istoric în care aceștia scriu trebuie să fi fost același, mai ales că cei doi au trăit, ca locuitori ai regatului Iuda, aceleași eveni-

²¹ James Luther Mays, *Micah: a commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1976, p. 83.

²² *Ibidem*.

mente. După distrugerea Ierusalimului, prezisă în 3: 12, Miheia vede transformarea radicală a acestuia prin sosirea masivă a popoarelor în Templul Domnului²³. Ideea este întâlnită și la Isaia 60: 4, la Agheu 2: 7-9 (popoarele aduc pentru Templu obiecte de preț) și Zaharia 14: 16 (toate neamurile se vor închina lui Iahve și vor prăznuî împreună Sărbătoarea corturilor). Acestea vor cunoaște dreptatea lui Iahve, care nu înseamnă altceva decât pacea popoarelor²⁴. Însă nu Iahve trebuie să distrugă armele (precum în Ps. 46: 10), ci popoarele însele le vor transforma în unelte de pace.

Textul de la Miheia 4: 1-4 surprinde prin asemănarea izbitoare cu Isaia 2: 2-4, probabil ambele având ca fond aceeași tradiție²⁵. Fără a insista asupra diferențelor celor două texte, dorim să vedem în ce măsură acestea au caracter pur mesianic sau sunt discursuri politice enunțate în contextul războiului siro-eframitic și amenințării asiriene, înțelese, cum era și firesc, și ca mesaje mesianice.

Profeția lui Miheia se încadrează perfect în contextul istoric. În timpul lui Menachem (747-738)²⁶, regatul Israel s-a bucurat de o relativă liniște politică (II Regi 15: 14-22). Însă urcarea pe tronul Asiriei a lui Tiglatpileser III (745) a însemnat pe plan internațional un nou motiv de îngrijorare. Atât timp cât micile state vecine Palestinei își reînnoiesc tratatele de vasalitate și plătesc tribut, Tiglatpileser III își asigură prin noi cuceriri liniștea politică în zonă. În 734 este cucerit Nordul Israelului, probabil în ideea de a construi pe viitor pista de lansare a atacurilor spre Egipt, ținta redutabilă a asirienilor.

Acesta este contextul internațional, de relativă liniște politică și militară în Levant, care i-a determinat pe conducătorii din zonă să îndrăznească organizarea unei coaliții anti-asiriene. În primăvara anului 734, Rasyan al Damascului (742-732) și Pekah al Israelului (735-732), inițiatorii acestei coaliții, încearcă să-l atragă în conflict pe Ahaz (741-725 sau 744-729?), rege în Iuda. Refuzul acestuia constituie începutul războiului siro-eframitic (734-732), dorindu-se înlăturarea lui Ahaz și așezarea pe tron a lui Ben-Tabel, obedient politicii celorlalte două state.

Ahaz cade în deznădejdea unei insuficiente rezistențe a Ierusalimului în fața atacurilor și de aceea cere sfatul profetului Isaia. Acesta, anticipând eșecul

²³ Hans Walter Wolff *et al.*, *Dodekapropheton 14,4*, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn, 1982, p. 97.

²⁴ Popoarele nu vin în muntele Sionului pentru a privi un ritual special sau pentru a fi impresionate de măreția lui Iahve, ci scopul sosirii lor este să pună o nouă ordine vieții lor, conform voii lui Dumnezeu. Cf. Walther Eichrodt, *Der Heilige in Israel: Jesaja 1-12*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1960, p. 45. Alte texte care vorbesc de „pelerinajul” popoarelor spre Sion (Is. 60: 3; Zah. 8: 22) sunt postexilice.

²⁵ Hans Walter Wolff *et al.*, *Dodekapropheton 14, 4*, pp. 94-95.

²⁶ Informațiile de ordin istoric care vor urma sunt preluate din Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, pp. 334-347.

unei coaliții împotriva Asiriei, recomandă regatelor Iuda și Israel calea păcii. Acest îndemn politic, venit providențial ca „vedenie” (Is. 2: 1), constituie prin conținutul său și un mesaj mesianic.

În centrul concepției despre pace a profetului Miheia stă Ierusalimul, al cărui centru spiritual, Templul, va aduna toate popoarele. Așadar, la Miheia este prezentă o concepție universală a păcii, în ciuda unui context politic particular. Miheia își întemeiază concepția sa despre pace și demilitarizare prin a face cunoscut popoarelor Legea lui Dumnezeu (*Torah*) în „muntele Domnului” – Sionul²⁷, aceasta după ce, în cap. 3: 9-12, insistase asupra distrugerii lui totale. Și cu toate acestea, Sionul nu devine „centrul unui imperiu religios al Israelului triumfător”²⁸, ci un loc al echității și solidarității sociale. Disensiunile dintre popoare vor fi judecate de Iahve cu dreptate, încât prezența armelor devine o inutilitate.

b. Războiul ca pedeapsă pentru Israel, în Ier. 6: 1-6

Dacă Iahve îl conduce și îl apără pe Israel prin intermediul războiului, tot prin aceleași mijloace îl sancționează în caz de neascultare. Însă în această situație nu Iahve este Cel care conduce războiul, ci El doar permite în mod pedagogic celorlalte popoare să-l asuprească pe Israel, în speranța îndreptării lui. De aceea, avertismentele profeților sunt în mod consecvent foarte stricte. Păcatele lui Israel nu implică doar pierderea proniei autoritare a lui Dumnezeu, ci și pedeapsa. Domnul îi va pedepsi „după roadele faptelor” (Ier. 21: 14) și îi va lovi cu „toiagul cel de mustrare” (Is. 30: 32), care este robia politică (Osea 10: 9; Ier. 6: 22-23). Așadar, războiul va deveni un mod de judecată a poporului ales, însă nu ca „război sfânt” al lui Iahve, ci ca metodă politică de redeșteptare a credinței în El. În această situație, „ziua Domnului”²⁹ nu mai este vestită ca „zi de lumină”, ci ca „zi de întuneric” (Amos 5: 18), ca o reală amenințare, iminentă sancționare a neascultării (Iez. 13: 5; Is. 13: 9; 34: 8; Ioel 1: 15)³⁰.

Mult mai concret decât în cartea Miheia, Ier. 6: 1-6 anunță distrugerea Ierusalimului, numit „fiica Sionului” (v. 2). Capitolele anterioare avertizează asupra iminenței mustrării lui Iahve, ca urmare a înmulțirii fărădelegilor lui Iuda. Numai că, spre deosebire de alte texte profetice, pedeapsa este anunțată de Ieremia ca urmare a consacrării unui „război”: „Pregătiți războiul (*qaddešû*

²⁷ Teologia Sionului va avea o dezvoltare deosebită începând cu momentul asedierii nereușite a Ierusalimului, în 701, de regele asirian Sannacherib (705-681).

²⁸ James Luther Mays, *Micah*, p. 98.

²⁹ Gerhard von Rad consideră că expresia „ziua lui Iahve” nu are nicidecum caracter eshatologic și că în timpul profetului Amos contemporanii o înțelegeau în contextul „tradiției” „războaielor sfinte”. Vezi Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, C. Kaiser, München, 1958, p. 137.

³⁰ A se vedea și Petre Semen, „Sensul expresiei «Yom-Iahve – Ziua Domnului» la profeții Vechiului Testament”, *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1978, pp. 149-161.

milhamâ) împotriva ei! Sculați-vă și să urcăm pe timpul amiezii! Vai nouă! Căci se sfârșește ziua și se coboară umbrele serii” (Ier. 6, 4).

Ideea nu este singulară în cartea lui Ieremia. Deși în unele texte (22: 7; 51: 27) verbul „a sfinți” nu este însoțit în mod expres de substantivul „război”, nu este nici o îndoială că profetul păstrează aceeași atitudine din 6: 4 în al doilea text (51: 27) cu referire la distrugerea Babilonului. Artur Weiser este singurul dintre exegeți care consideră că și în 22: 7 profetul face referire la „consacrarea unui război”, părere susținută lingvistic prin prezența termenul latin *sanctificabo* în traducerea Vulgata³¹.

Textul de la Ieremia 6: 4 este introdus de 4: 5-6 și 6: 1-2, unde profetul avertizează Ierusalimul de un iminent pericol ce vine de la nord³². Cuceritorii nu pot fi decât asirienii, identificați în numeroase rânduri ca „poporul ce vine de la miazănoapte” (Sof. 2: 13; Amos 5: 27, Ier. 6: 22) și aceasta pentru că un atac asupra Palestinei era cel mai facil prin partea de nord, dinspre Damasc³³. Apelul este adresat „fiilor lui Beniamin”, din a căror seminție provenea însuși profetul³⁴. Deși se aud sunete de trâmbiță și strigăte de război (4: 19), acestea sunt cu caracter defensiv, pentru că Ierusalimul nu va putea rezista atacului. Iahve nu intervine să-l apere, ci dimpotrivă îl încurajează pe dușman și îl îndeamnă să fie fără milă, întrucât păcatele lui Israel sunt prea mari. Înțeles în context, Ier. 6: 4 este singurul care vorbește clar de actul cultic de consacrare a unui război împotriva israeliților.

Înainte de a chema neamurile la a-l pedepsi pe Israel, Dumnezeu face apel la pocăință, la conștientizarea stării de neascultare în care se afla poporul Său ales. Domnul este milostiv, El așteaptă până în ultimul moment îndreptarea lui Israel: „Îndreaptă-te Ierusalime și nu se va depărta sufletul Meu de la tine (...). Până la sfârșit se vor culege rămășițele lui Israel, cum se culege via” (Ier. 6: 8-9); „Oprțiți-vă din drum! Priviți și întrebați de căile cele de demult, de calea cea bună și mergeți pe ea și veți afla odihnă sufletelor voastre” (Ier. 6: 16).

c. Ioel 4: 9-14 – ironia „sfințirii războiului” împotriva lui Israel

Asupra perioadei în care profetul Ioel și-a desfășurat activitatea s-au purtat multe discuții contradictorii, încât, ca generalitate, se poate vorbi de o perioadă

³¹ Artur Weiser, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25, 14*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, p. 186 și J. Alberto Soggin, „Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel”, *Vetustestamentum Vetus Testamentum*, vol. 10, nr. 1, 1960, p. 81.

³² A se vedea Wilhelm Rudolph, *Jeremia. 3, verb. Aufl.*, Mohr, Tübingen, 1968, p. 43. Autorul consideră că este problematică înțelegerea unui „război sfânt” în Ier. 6: 4.

³³ Așa s-a întâmplat de exemplu în cazul cuceririi Regatului de Nord. Ieremia este consecvent în afirmațiile sale, precizând adesea că pedeapsa lui Iahve va veni prin asirieni (21: 7; 25: 9; 27: 12; 32: 5; 34: 2; 37: 10.17). Sheldon H Blank, *Jeremiah: man and prophet*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1961, pp. 203-205.

³⁴ Julius A Bewer, *The prophets: in the King James version*, Harper; Eyre and Spottiswoode, New York; London, 1955, p. 191.

cuprinsă între sec. al IX-lea și epoca macabeilor. Din păcate, cartea lui Ioel nu ne oferă coordonate de timp concrete și cele care există pot fi speculate. Deși datarea tradițională este una preexilică³⁵, cercetătorii apuseni argumentează că scrierea lui Ioel aparține timpului postexilic sau chiar perioadei eleniste³⁶.

Din punct de vedere al retoricii textului, este evident că Ioel reacționează la cuvintele profeților Isaia și Miheia. Textul 4: 9-14 pare, la prima vedere, similar celui din Ier. 6: 1-6: Iahve nu mai cheamă „neamurile” în Sion pentru a le învăța Legea, ci le cere să se pregătească pentru un conflict militar de mare anvergură³⁷ împotriva lui Israel: „Vestiți acestea popoarelor! Pregătiți războiul (*qaddešû milhamâ*)! Chemați vitejii! Lăsați să se apropie și să înainteze toți oamenii războiului!” (Ioel 4: 9). Pacea eshatologică în care Israel își puna speranța ca urmare a profețiilor lui Isaia (2: 2-4) și Miheia (4: 2-3) este compromisă³⁸.

În text apare din nou expresia „sfințiți războiul!” (*qaddešu milhamâ*), în accepțiunea mai-sus explicată. Se cere apoi transformarea uneltelor agricole în arme de război, acesta în clară contradicție cu Miheia 4: 3. Acest război nu permite eschiva: „Toți bărbații buni de luptă să dea fuga și să se apropie” (4: 9), „Cel slab să zică: Eu sunt viteaz!” (4: 10). Așa cum textul arată, slăbiciunea este încurajată cu entuziasm, cel slab (*halas*) este numit „viteaz” (*gabor*), gata de război, asta în comparație cu legea deuteronomică ce interzicea participarea la vreo luptă a celor fricoși (Deut. 20: 8; Jud. 7: 3). Toată această pregătire se face în grabă, fără ca popoarele să conștientizeze ceea ce va urma. De altfel, profeții avertizaseră asupra faptului că un atac asupra poporului lui Iahve înseamnă propria distrugere (Is. 17: 12-14; 29: 5; Iez. 38: 17; Zah. 12: 2; 14: 2).

Acest război nu dorește însă pedepsirea Sionului pentru păcatele sale, ci judecarea popoarelor în „valea lui Iosafat” pentru faptul că au risipit pe Israel

³⁵ Plasarea cărții Ioel alături de cele ale celorlalți profeți ai sec. al VIII-lea, în ambele canoane, ebraic și grecesc, reflectă o înțelegere tradițională a lui Ioel ca profet preexilic. Din Ioel se pare că citează unii profeți preexilici, precum în Isaia 13, 6 (din Ioel 1: 15) și Amos 1, 2 (din Ioel 4: 16). Faptul că dușmanii lui Israel sunt Tirul, Sidonul, filistenii, Egiptul și nicidecum sirienii, asirienii sau babilonienii pot fi argumente pentru o datare a cărții chiar în timpul regelui Ioas (834-796).

³⁶ George Arthur Buttrick, *The Interpreter's Bible: the Holy Scriptures in the King James and Revised standard versions with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible.*, Abingdon-Cokesbury Press, New York, 1951, p. 732; Wilhelm Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona.*, G. Mohn, Gütersloh, 1971, pp. 24-28; Hans Walter Wolff et al., *Dodekapropheton* 14, 4, pp. 2-3.

³⁷ Am putea numi conflictul înfățișat de Ioel un „război total”, însă conceptul în sine este relativ nou și a fost enunțat în această formă pentru prima dată de Erich van Ludendorff (1865-1937), în lucrarea *Der totale Krieg.*, Ludendorffs Verlag, g.m.b.h., München, 1935.

³⁸ Carl A. Keller, „Joel”, în *Commentaire de l'Ancien Testament.*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1963, p. 150.

(Ioel 4: 2). Deși s-a încercat localizarea geografică a acestui loc³⁹, „valea lui Iosafat” (*emeq yohosapat*) este mai sigur un joc de cuvinte al profetului. De fapt, „valea lui Iosafat” este menționată numai de Ioel și traducerea prin „Iahve a judecat” este în spiritul contextului biblic.

După apelul încurajator făcut de mesagerul divin, Iahve descoperă adevăratul obiectiv al luptei: judecata neamurilor în valea Iosafat (4: 12 și 4: 2). Deși sosite în grabă și cu multă zarvă, popoarele străine nu sunt așteptate pe „câmpul de luptă” de armata israelită, ci de Iahve, prezent nu ca un conducător de oști, ci ca Judecător și Domn. Scena este întreruptă de solicitarea unei terțe persoane: „Acolo coboară Doamne pe vitejii Tăi!” (4: 11b). În Vechiul Testament, Dumnezeu este prezentat ca făcând singur judecata (a se vedea Is. 2: 4). Exegeza textului ne duce la concluzia că „vitejii” lui Iahve nu pot fi decât puterile cerești⁴⁰, mai ales că textul folosește verbul *nachat* „a coborî” și nu, precum în v. 9, *alah* „a merge”. Că nu poate fi vorba despre o armată israelită⁴¹ putem deduce numai din nefirescul situației.

Justificarea pedepsei în v. 13 („fărădelegile lor nu au seamăn”) ne reîntoarce la începutul capitoului (4: 2-3). Popoarele sunt asemănaate cu un câmp care așteaptă secerișul (Is. 17: 5; Mih. 4: 12; Mt. 13: 30; Apoc. 14: 15), apoi cu vița-de-vie și măslinii ai căror rod, după stoarcere, dă pe dinafară. Faptul că dușmanii sunt nimiciți cu propriile arme (4: 13a) arată încă o dată că încurajarea lor pentru pregătirea de luptă a fost un neîndoielnic discurs ironic. În v. 14 se reamintește faptul că toate acestea au loc în „Valea Judecății” (*emeq hecharuț*).

Accepțiunea aproape unanimă a exegeților este că textul de mai sus este o clară ironie la adresa popoarelor care, nesocotind intervenția lui Dumnezeu în istorie, pornesc războaie de cucerire, cu scopul de a distruge statutul național al acelor state⁴². Invitația la război din v. 9 capătă specificitate prin v. 11b, care nu poate fi altfel înțeles decât în sensul afirmațiilor profeților Isaia (8: 9) sau Ieremia (46: 3-6). Ironia devine mai ascutită în v. 10, unde se cere transformarea uneltelor de muncă în arme și omul slab este încurajat ca un adevărat viteaz.

Scopul acestui text este de a arăta încă o dată că războiul este emina-mente o greșeală a oamenilor avizi de putere și că Dumnezeu este Judecător al popoarelor (în comparație cu Ps. 9: 8 și 122: 5).

³⁹ S-a încercat identificarea scenei ultimei judecăți în valea Kidron, între Ierusalim și Muntele Măslinilor. Vezi George Arthur Buttrick, *The Interpreter's Bible*, pp. 754-755.

⁴⁰ Wilhelm Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona.*, p. 84.

⁴¹ „Vitejii” (*gibborim*) constituiau o categorie aparte de luptători și sunt enumerați alături de *kereti* și *peleti*, probabil mercenari la curtea regelui David (II Sam. 20: 7), sau alături de popor (II Sam. 16: 6; 10: 7).

⁴² Hans Walter Wolff et al., *Dodekapropheton 1* 4, 4, pp. 95-96.

4. Vechiul Testament – Evanghelie a păcii pentru întreaga umanitate

În Vechiul Testament, războiul nu a fost nicicând lăudat etic, ci dimpotrivă a fost demascat ca un instrument omenesc politic de acaparare a puterii, contrar voii lui Dumnezeu.

Cartea Proverbelor insistă asupra faptului că un război trebuie dus cu bună rațiune și echilibru: „Planurile vor fi stabilite prin sfat și fă război cu judecată!” (Prov. 20: 18), „căci prin măsuri chibzuite vei face războiul și biruința prin mulți sfătuitori” (Prov. 24: 6). De aceea, o caracteristică a războiului în vechiul Israel o constituie faptul că acesta era bine delimitat din punct de vedere juridic. Capitolul 20 din cartea Deuteronom este dedicat în întregime legilor despre război. După ce în versetele 1-8 se recomandă neparticiparea la luptă a celor ce nu sunt pregătiți pentru aceasta (a se vedea și I Macab. 3: 56), prima lege are în vedere îndemnul la pace: „Când te vei apropia de cetate ca să porți război împotriva ei, fă-i îndemn de pace” (Deut. 20: 10). Cucerirea unei cetăți nu înseamnă distrugerea ei, ci, conform textului, „tu vei mânca toată prada vrăjmașilor tăi pe care Domnul Dumnezeuul tău ți-a dat-o ție” (v. 14).

Legiferarea respectării „blestemului” (*cherem*), a interdicției impuse de Iahve, are drept scop păstrarea credinței nealterate: „Ca aceia să nu vă învețe să faceți toate ticăloșiile pe care le-au făcut ei pentru dumnezeii lor și ca să nu greșiți înaintea Domnului Dumnezeului vostru” (v. 18). Se poate vorbi chiar de un caracter ecologic al războiului în v. 19: „Să nu distrugi copacii ei (ai cetății, *n.n.*) și să nu-i tai cu securea, ci să te hrănești din ei și să nu-i dobori”.

Înainte de începutul unei lupte, Iahve stabilea anumite interdicții sau blesteme (*cherem*), ce constituiau astfel parte din programul militar al israeliților. De cele mai multe ori aceste interdicții se refereau la anumite persoane, bunuri materiale, la cetăți sau popoare întregi⁴³. Valoarea pe care noțiunea de „victorie” o dobândește în cadrul teologiei „războiului lui Israel” are caracter specific, întrucât aceasta nu are eminemamente sens politic, ci, în primul rând, victoria este consacrată Domnului. Nerespectarea interdicțiilor impuse de Iahve ca o condiție a victoriei atrăgea după sine „mânia Domnului” (Ios. 7: 1; 22: 20; I Sam. 15).

Din punct de vedere lingvistic, cuvintele ce derivă din rădăcina *chrm* se întâlnesc cel mai adesea în contextul relatărilor despre război (Ios. 6: 17; 7: 13; 11: 12-15; Deut. 13: 16; I Sam. 15: 8; Is. 34: 5; Ier. 50: 21; 51: 3)⁴⁴. *Cherem* poate fi înțeles ca ceva „separat”, „ferit de profan”, ceva interzis omului pentru că este sfânt al lui Dumnezeu⁴⁵. În contextul relatării unui conflict, *cherem* aparține

⁴³ Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, pp. 13-14.

⁴⁴ Art. „Cherem”, în G. Johannes Botterweck et al., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, p. 195.

⁴⁵ Roland de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen 2*, p. 71.

ritualului de război⁴⁶. *Cherem* corespunde unei cereri exprese a lui Iahve, unei porunci, unei interdicții, unui blestem divin (Deut. 7: 2; 20: 17; Ios. 8: 2; Jud. 21: 11; I Sam. 15: 3).

Textul Num. 10: 9 arată că un război poate fi încununat de victorie numai când el va fi „împotriva vrăjmașilor care vă asupresc”. Astfel este explicată interdicția dată regelui David de a construi Templul: „Tu ai vărsat mult sânge și ai purtat războaie mari; tu nu vei zidi casă numelui Meu, pentru că ai vărsat mult sânge pe pământ înaintea Mea” (I Cr. 22: 8 și 28: 3).

Numeroase sunt textele (precum Ps. 11: 5; 140: 12; Prov. 3: 31; 10: 11; 16: 29) care arată că violența nu face parte din firescul istoriei și că pacea promisă oamenilor nu este doar un ideal îndepărtat, ci realitatea prezentă și intrinsecă istoriei mântuirii noastre.

Cartea Facerea ne descoperă o profundă teologie a ceea ce înseamnă violența și războiul. În vremea lui Noe, dese războaie sunt cauza alterării relației dintre om (înțeles în text cu sens general de „pământ”) și Dumnezeu: „Pământul a fost stricat înaintea lui Dumnezeu și s-a umplut de violență (*hamas*)” (Fac. 6: 11). Conform Fac. 6: 13, violența își găsește sfârșitul numai prin omorârea a tot ceea ce este rău: „Sfârșitul fiecărei făpturi este hotărât înaintea mea întrucât s-a umplut pământul de violență (*hamas*) înaintea lor și, iată, Eu îi voi pierde de pe pământ”. Se poate vorbi, așadar, de funcția de *chatarsis* a conflictului.

În unele texte, războiul este descris în toată urâciunea lui, cu furturi (Mih. 2: 8) și cu pierderi de vieți omenești (II Sam. 1: 25; 11: 25; Deut. 20: 5-7; Is. 22: 2). Doar „ziua Domnului” poate fi momentul abolirii războiului. Pacea mesianică, ca semn eshatologic, va însemna transformarea armelor în unelte de lucru, abolirea oricărui conflict; atunci „nici un neam nu va mai învăța războiul” (Is. 2: 2-4; Mih. 4: 2-4). Dumnezeu „va nimici carele din Efraim, caii din Ierusalim și arcul de război va fi frânt. El va vesti pacea popoarelor și împărăția Lui se va întinde de la o mare până la cealaltă mare și de la Eufrat până la marginile pământului” (Zah. 9: 10). Iahve este numit de Isaia „Domn al păcii” (Is. 9: 5).

Milchamah (războiul) este întâlnit doar târziu într-o opoziție deplină cu *shalom* (pacea): Ps. 120: 7, I Rg. 20: 18, Mih. 3: 5, Zah. 9: 10, Deut. 20: 12, Is. 27: 4-5, I Rg. 2: 5. În nici un caz *shalom* nu s-a definit întotdeauna ca „non-război”, fapt dovedit în II Sam. 11: 7, Jud. 8: 9 sau I Rg. 2: 5⁴⁷.

Relația de interdependență dintre cele două noțiuni dovedește faptul că invocarea lui Iahve în contextul unui conflict armat nu este nicidecum în duhul de iubire și dreptate al Vechiului Testament. De asemenea, trebuie să luăm în considerare faptul că „dreptatea” nu este un concept abstract al Vechiului Testament, ci el trebuie înțeles ca „dreptatea lui Dumnezeu”.

⁴⁶ Abia mai apoi acest termen va fi înglobat vocabularului religios-cultic (Num. 18: 14; Lev. 27: 21.28; Iez. 44: 29). Cf. *Ibidem*.

⁴⁷ G. Johannes Botterweck et al., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, p. 923.

Faptul că mare parte din textele referitoare la „pace” au sens eshatologic se explică prin faptul că acestea sunt scrise în perioada postexilică, timp în care „mântuirea” lui Israel era văzută ca iminentă victorie asupra vrăjmașilor și instaurare a păcii mesianice veșnice. Armele vor fi distruse (Osea 1: 5; 2: 20; Zah. 9: 10; Ier. 49: 35; Mih. 5: 9) și dușmanii vor fi nimiciți (Is. 41: 12). Iahve nu își va mai ajuta poporul prin război (Osea 1: 7; Zah. 4: 6; Is. 2: 4; Mih. 4: 3). Atunci „nu se va mai auzi (vorbindu-se de) violență pe pământul tău, de pustiire și prăpăd în hotarele tale. Tu vei numi «mântuire» zidurile tale și porțile tale «laudă»” (Is. 60: 18).

Concluzii

Specificitatea terminologiei vechitestamentare cu referire la problematica „războiului sfânt” în Vechiul Testament face ca aceasta din urmă să nu poată fi pusă pe picior de egalitate cu concepte similare aparținând altor culturi sau religii. „Războiul sfânt” al Islamului, definit ca răspândire a convingerilor religioase prin intervenție armată, este o idee străină vechiului Israel⁴⁸. Israel nu luptă pentru credința în Iahve, ci Iahve luptă pentru Israel⁴⁹. „Războiul” nu este pentru poporul Israel unul cu caracter religios. El nu urmărește răspândirea credinței în Iahve printre celelalte popoare, dovadă că relatările despre cucerirea Canaanului nu fac referiri la zeitățile sau cultul canaanitilor.

Prezentarea lui Dumnezeu ca Domn al oștirilor, războinic și judecător suprem al umanității apare întotdeauna în Scriptura ebraică în legătură cu criza omului și a creației. Zbuciumul umanității în fața crizei-judecății nu este determinat de vreo acțiune impersonală ascunsă în mecanica imuabilă a lumii, ci de prezența Creatorului în istorie ca Judecător al ei. Filologia ebraică pune în strânsă relație ideea politică a justiției cu cea a Dreptății ca atribut divin. Judecata lui Dumnezeu nu înseamnă însă punerea în balanță a binelui și a răului, ci pedepsirea păcatului ca suferință a societății.

Textele analizate în acest studiu, redactate în diferite momente ale istoriei lui Israel, sunt, din punct de vedere retoric, reacții la situațiile politice contemporane autorilor. În acest context, metafora judecății lui Dumnezeu prin „război sfânt”, detaliată la nivel lingvistic prin termenii simbolici ai armelor, ai cataclismelor naturale, ai emoțiilor oamenilor, este delimitată hermeneutic de attributele Milostivirii, Îndurării și Dreptății divine. Dumnezeu lui Israel, prezentat în Vechiul Testament de Isaia ca „Domn al păcii”, este „Domn al vieții”, pentru că fiind El Însuși Viața poate face întreaga existență loc de sălășluire a păcii.

Ca dar al lui Dumnezeu, viața trebuie respectată și nu trebuie pusă în pericol în contextul manifestării puterii oamenilor, ci ea să fie numai locul de

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, p. 32.

manifestare a puterii lui Dumnezeu. „Că El urăște (...) pe cel care își acoperă haina cu violența, zice Domnul Savaot (oștirilor). Deci păziți-vă viața (în alte traduceri, „Să aveți respect pentru viața voastră!”), lit. „Păziți aceasta în mintea voastră!”) și nu fiți necredincioși!” (Mal. 2: 16).

Textul revelat al Vechiului Testament este Evanghelia comuniunii, a dragostei și a fricii de Dumnezeu, a smereniei și a toleranței față de alteritate. De aceea cuvântul Sfintei Scripturii are o mare importanță în dialogul intercultural și interreligios, în manifestarea solidarității și a unității noastre în Dumnezeu, spre edificarea valorilor religioase comune în societate, în vederea promovării și susținerii păcii în lume.

Bibliografie:

- BEWER, JULIUS A, *The prophets: in the King James version*, Harper; Eyre and Spottiswoode, New York; London, 1955.
- BLANK, SHELDON H, *Jeremiah: man and prophet*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1961.
- BOTTERWECK, G. JOHANNES; ANDERSON, GEORGE W; RINGGREN, HELMER; CAZELLES, HENRI; FREEDMAN, DAVID NOEL; TALMON, SHEMARYAHU; ET AL., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1970.
- BOTTERWECK, G. JOHANNES; ANDERSON, GEORGE W; RINGGREN, HELMER; CAZELLES, HENRI; FREEDMAN, DAVID NOEL; TALMON, SHEMARYAHU; ET AL., „Qdș”, în *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1970.
- BUTTRICK, GEORGE ARTHUR, *The Interpreter's Bible: the Holy Scriptures in the King James and Revised standard versions with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible.*, Abingdon-Cokesbury Press, New York, 1951.
- DONNER, HERBERT, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.
- EICHRODT, WALTHER, *Der Heilige in Israel: Jesaja 1-12*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1960.
- GÖRG, MANFRED, *Neues Bibel-Lexikon 2*, Benziger, Zürich; Düsseldorf, 1995.
- KELLER, CARL A., „Joel”, în *Commentaire de l'Ancien Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1963.
- LUDENDORFF, ERICH, *Der totale Krieg.*, Ludendorffs Verlag, g.m.b.h., München, 1935.
- MAIER, JOHANN, *Das altisraelitische Ladeheiligtum.*, A. Töpelmann, Berlin, 1965.
- MAYS, JAMES LUTHER, *Micah: a commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1976.
- POPA, MARCEL D, „Art. «Jihad»”, în *Dicționar enciclopedic*, Editura Enciclopedică, București, 1996.
- RAD, GERHARD VON, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1951.
- RAD, GERHARD VON, *Theologie des Alten Testaments*, C. Kaiser, München, 1958.
- RUDOLPH, WILHELM, *Jeremia. 3, verb. Aufl.*, Mohr, Tübingen, 1968.
- RUDOLPH, WILHELM, *Joel, Amos, Obadja, Jona.*, G. Mohn, Gütersloh, 1971.
- SCHREINER, KLAUS; MÜLLER-LUCKNER, ELISABETH, *Heilige Kriege. Religiöse BegründungFac. militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam*

im Vergleich, Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, Oldenbourg Verlag, Munchen, 1982.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, *Die Eroberung Jerichos: exegetische Untersuchung zu Josua 6*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1986.

SEMEN, PETRE, „Sfințenia lui Dumnezeu și sfințenia oamenilor”, *Teologie si viață. Revistă de gândire și spiritualitate creștină*, nr. 1-3, 1992.

SEMEN, PETRE, „Sensul expresiei «Yom-Iahve - Ziua Domnului» la profeții Vechiului Testament”, *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1978.

SOGGIN, J. ALBERTO, „Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel”, *Vetustestamentum Vetus Testamentum*, vol. 10, nr. 1, 1960, pp. 79-83.

VATAMANU, CATALIN, „«Războiul sfânt» din perspectiva Vechiului Testament”, *Studii Teologice*, nr. 3, 2006, pp. 100-119.

VAUX, ROLAND DE, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen 2*, Herder, Freiburg; Basel; Wien, 1962.

WEISER, ARTUR, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25, 14*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976.

WOLFF, HANS WALTER; HANHART, ROBERT; NOTH, MARTIN; HERRMANN, SIEGFRIED, *Dodekapropheten 14, 4*, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn, 1982.

Creștinism și politică. O abordare doctrinară

Vasile BOARI

1. O relație complicată, dificilă

Aș caracteriza, de la început, relația dintre Creștinism și politică drept o relație complexă și complicată, dificilă. Este o relație complexă în sensul că incumbă o multitudine de aspecte și că poate fi privită, analizată, interpretată din multiple unghiuri și perspective. Perspectivele: teologică, istorică, filosofică, sociologică, politologică, doctrinar-teoretică, geografică, culturală, psihologică, etică, ideologică etc. sunt doar câteva dintre ele.

O posibilă perspectivă, bunăoară, ar fi cea istorică. Cum a evoluat, în plan istoric, relația dintre Creștinism și politică, din primele secole creștine până astăzi? Uneori, ce-i drept, abordarea istorică este folosită de adversarii Creștinismului pentru a argumenta că, de fapt, Creștinismul este altceva decât pretinde a fi: o religie pașnică (pacifistă), o religie a iubirii de oameni etc. Dimpotrivă, se invocă evenimente precum cruciadele sau războaiele religioase sau Inchiziția pentru a extrage concluzia falsă că, de fapt, Creștinismul este, prin natură, o religie violentă (o religie care promovează și inspiră violență), fapt contrazis, cum vom vedea, de întreaga viziune și învățătură creștină.

O perspectivă de interes astăzi este perspectiva sociologică. Cum votează, de pildă, creștinii în funcție de apartenența lor la o anumită confesiune etc.

O altă perspectivă care continuă să stârnească interesul cercetătorilor este perspectiva instituțională, îmbinată adesea cu perspectiva istorică. Ea vizează, în principal, relația, atât de controversată de-a lungul timpului, dintre Biserică (cea creștină, în cazul de față) și stat, cele două instituții de referință ale religiei creștine, respectiv ale politicii. O abordare interesantă este abordarea axiologică, etică. În ce măsură valorile creștine își găsesc reflectarea în viața politică? Sau: în ce măsură pot fi acestea implementate în politică? Ori: Se poate vorbi, în mod adecvat, de o paradigmă politică sau etico-politică creștină?

Abordarea de față este una teoretico-doctrinară. Ea încearcă să identifice și să analizeze principiile generale, teoretice, care vizează politicul și politica în Scripturi (analiza, din perspectivă biblică, a învățăturii creștine despre politică). Creștinismul face parte din categoria așa-numitelor „religii ale cărții”, alături de Iudaism și Islam. Cartea Creștinismului este Biblia (Vechiul Testament și Noul

Testament). Întreaga învățătură sau doctrină (de la doctrina=dogmă, învățătură) creștină este revelată în Biblie. Dezvoltările ulterioare sunt comentarii, mai mult sau mai puțin inspirate, mai mult sau mai puțin fidele, ale Bibliei.

Relația Creștinism-politică este, totodată, o relație complicată, dificilă. Deoarece, stau față-n față două lumi diferite, două împărății: Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului, care se definesc și se conduc după principii și norme diferite, care sunt caracterizate de trăsături și valori diferite, diametral opuse. Împărăția lui Dumnezeu este descrisă în *Biblie*; împărăția cezarului este cel mai bine descrisă în *Principele* lui Machiavelli, lucrare pe care anumiți analiști n-au ezitat s-o considere și s-o numească „biblia omului politic”. Cine citește cele două cărți, își dă ușor seama de diferența uriașă care separă cele două împărății (lumile descrise în ele).

Voi exemplifica, pentru început, această diferență comparând morala sau etica creștină cu ceea ce am putea numi „etica puterii”, așa cum este aceasta ilustrată în *Principele* lui Machiavelli. În forma ei minimală, etica sau morala creștină este revelată sintetic în Cele Zece Porunci (Decalogul), valabile atât pentru evrei, cât și pentru creștini. Una din aceste porunci este, de pildă: „Să nu minți”. În Împărăția lui Dumnezeu, minciuna este prohibită. Dar, chiar și în societatea civilă normală, minciuna este sancționată moral și nu numai. A spune adevărul devine, până la urmă, o condiție a supraviețuirii și conviețuirii. Ne putem imagina cum ar arăta o lume în care toți oamenii, sau majoritatea lor, ar minți. O asemenea situație ar face, cu siguranță, conviețuirea imposibilă. Situația pare a fi cu totul diferită în politică, unde toată lumea minte mai mult sau mai puțin, iar acest lucru este tolerat și justificat ca fiind ceva normal. Așa e politica și nu are cum să fie altfel. În politică, minciuna este la ea acasă. Cum spune Poetul: „Minciuna stă cu Regele la masă/ Și asta-i cam de mulțșor poveste/ De când sînt regi, de când minciună este/ Fac laolaltă cea mai bună casă” (Al. Vlahuță).

Primul autor care a încercat să legitimize minciuna în politică a fost Platon. În dialogul *Republica*¹, filosoful este de părere că așa cum medicii își mint pacienții, spre binele lor, oamenii politici pot și sunt îndreptățiți să-și mintă supușii, desigur, tot spre binele lor. Altminteri, Platon era un om cât se poate de moral, adversar declarat al minciunii în viața obișnuită, dar tolerând-o și justificând-o în cele două domenii: medicina și politica, atât de diferite, totuși.

În ce-l privește pe Machiavelli, acesta desfașoară o întreagă demonstrație în favoarea minciunii, în capitolul XVIII din *Principele*, capitol intitulat: „Cum trebuie să-și țină cuvântul un principe”.

¹ Platon, *Republica*, traducere de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

„Oricine”, își începe autorul *Principelui* demonstrația, „înțelege că este întru totul spre lauda unui principe faptul de a se ține de cuvânt și de a proceda în mod cinstit iar nu cu violență. Cu toate acestea, experiența vremurilor noastre ne arată că principii care au săvârșit lucruri mari au fost aceia care n-au ținut prea mult seama de cuvântul dat și care au știut, cu violența lor, să ametească mintea oamenilor, iar la sfârșit i-au înfrânt pe aceia care s-au încrezut în cinstea lor”².

O experiență istorică îndelungată vine să confirme faptul că, în politică, minciuna este un fenomen curent. S-a spus, exagerându-se, poate, că omul politic minte cum respiră sau că singurul lucru de care putem fi siguri atunci când omul politic deschide gura este că el minte. Astfel, ceea ce pentru un om obișnuit este un viciu și un lucru condamnat, pentru omul politic este un lucru permis și tolerat. Toată lumea pare să accepte tacit că în politică se minte. Dovada cea mai bună este faptul că lumea continuă să-i voteze pe cei care mint mai mult decât pe oamenii onești. Excepțiile, ca de obicei, vin să confirme regula.

La fel se prezintă lucrurile și în ce privește alte porunci precum: „Să nu furi”, „Să nu ucizi” etc.

Standardele morale după care se conduc cele două lumi: lumea lui Dumnezeu (și chiar lumea obișnuită) și lumea puterii, Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului, sunt diametral opuse. Pentru omul politic, scopul este prezervarea statului, prin intermediul puterii, consideră Machiavelli. Acțiunea politică este bună dacă și-a atins ținta. Maxima „Scopul scuză mijloacele”, maximă inventată și practică de Iezuiții lui Ignatio de Loyola, iar ulterior utilizată pentru a caracteriza machiavelismul politic, în general (care nu trebuie, desigur, confundat cu doctrina machiavelliană despre politică, el fiind o atitudine care se regăsește, într-o formă sau alta, pe întreaga suprafață și în întreaga istorie a politicii) este o maximă generală, practică de toți politicienii, în timp ce maxima, formulată de Kant: „Onestitatea e cea mai bună politică” este, vai!, cel mai adesea contrazisă de politica reală.

Să luăm, bunăoară, tot cu titlu de exemplificare, o altă poruncă din Decalog: „Să nu ucizi”. Să nu ucizi pare, pentru lumea obișnuită, normală, un lucru de la sine înțeles. Ne putem, din nou, imagina cum ar arăta lumea în care acest principiu n-ar fi respectat de majoritatea oamenilor. În scurt timp, această lume ar dispărea pur și simplu. Astfel, orice om normal va admite că a ucide reprezintă o crimă, un act reprobabil care trebuie pedepsit exemplar, drastic. De altfel, legile seculare pedepsesc crima, mergându-se, în anumite state, până la pedeapsa capitală (pedeapsa cu moartea).

Pespectiva se schimbă, însă, în mod radical atunci când vorbim de un război în care sunt uciși mii sau zeci de mii sau sute de mii, milioane, zeci de

² Niccolò Machiavelli, „Principele”, în *Măștile puterii*, traducere de Lăcrimioara Petrescu și Nina Façon, Institutul European, Iași, 1996.

milioane de oameni, situație provocată de decidenți politici. Arareori – și doar în situații excepționale: crime împotriva umanității etc., – asemenea acte sunt pedepsite. Astfel, ceea ce în viața obișnuită trece drept un act reprobabil, în lumea politică se consideră a fi un lucru acceptabil, aproape firesc (normal). E normal ca într-un război să moară oameni și probabil mulți oameni gândesc că un război fără victime e un nonsens, o absurditate, o contradicție în termeni.

Un lucru este clar: etica creștină și etica puterii (etica politică) se află într-o flagrantă contradicție și acest lucru poate fi amplu argumentat cu pasaje din Biblie. Vom mai lua un singur exemplu. Există, în Predica de pe munte, o regulă foarte simplă și ușor de înfăptuit – Regula de aur: „Tot ce voiți să vă facea vouă oamenii, faceți-le și voi la fel”. Această regulă, pe care C.S. Lewis, iar, mai aproape de timpul nostru, Hans Kung, au identificat-o în diverse culturi și sisteme de credință este extrem de simplă și ar trebui să funcționeze ca regulă universală sau ca „lege universală”, cum ar spune Kant, valabilă în orice domeniu, așadar și în politică. Și, cu toate acestea, vedem că, în politică, nici această regulă simplă nu funcționează de cele mai multe ori. Interesul egoist de putere, interesul de partid, interesul de grup ori chiar interesul individual al celui aflat la putere este ceea ce pare să prevaleze, cel mai adesea, în politică.

Diferă, apoi, în mod radical, tipul de relații pe care se întemeiază cele două împărății. În împărăția cezarului funcționează relații de tip ierarhic. Politica nu poate funcționa decât într-o ordine ierarhică, ierarhizată. În politică există întotdeauna cineva care comandă și altcineva care este obligat sau convins, pe calea persuasiunii, să asculte, executând ordinele emise de cel dintâi. Aceasta este chiar relația de putere la care mă voi referi ceva mai departe.

Astfel de relații nu funcționează în Împărăția lui Dumnezeu, în lumea spirituală, iar Isus a făcut cât se poate de clar acest lucru. Fiind întrebat de ucenicii săi care din ei ar urma să fie cel mai mare în Împărăția cerurilor, Isus le răspunde: „Împărății neamurilor domnesc peste ele; și celor ce le stăpânesc li se dă numele de binefăcători. Voi să nu fiți așa. Ci cel mai mare dintre voi, să fie ca cel mai mic; și cel ce cârmuiește, ca cel ce slujește”³.

Altădată, ucenicii vorbeau între ei despre același lucru. „Atunci Isus a șezut jos, a chemat pe cei doisprezece, și le-a zis: «Dacă vrea cineva să fie cel dintâi, trebuie să fie cel mai de pe urmă din toți și slujitorul tuturor»”⁴.

La cererea mamei fiilor lui Zebedei ca, în Împărăția lui Dumnezeu, unul să fie așezat la dreapta și altul la stânga lui Isus, acesta și-a chemat, iarăși, ucenicii și le-a zis: „Știți că domnitorii Neamurilor domnesc peste ele, și mai marii lor le poruncesc cu stăpânire. Între voi să nu fie așa. Ci oricare va vrea să fie

³ Luca, 22: 25-26.

⁴ Marcu, 9: 35.

mare între voi, să fie slujitorul vostru; și oricare va vrea să fie cel dintâi între voi, să vă fie rob.

Pentru că nici Fiul omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească și să-și dea viața ca răscumpărare pentru mulți”⁵.

Oricum am privi lucrurile, este dificil, dacă nu chiar imposibil, să pui de acord cele două lumi: lumea lui Dumnezeu (lumea spirituală) și lumea politicii. Două lumi ce par, în mod iremediabil, sortite dezbinării și conflictului. Două lumi (realități) ce par predestinate să rămână separate până în ziua Judecării, când politica ar urma să dispară pentru totdeauna, nemaifiind nevoie de ea.

Și, cu toate acestea, lucrurile nu stau chiar așa.

Este dificil, ce-i drept – aproape imposibil, să pui în acord morala, chiar morala cea mai simplă, morala cea de toate zilele, chiar în forma ei minimală ilustrată de Decalogul iudeo-creștin, cu morala practică în politică. Acest lucru nu anulează însă relația dintre Creștinism și politică, ci doar o face mult mai complicată decât poate să pară la prima vedere. Asupra acestei relații și a diferitelor ei aspecte voi stăruî în cele ce urmează.

2. Trei precizări preliminare

Pentru înțelegerea corectă a relației dintre Creștinism și politică se impun trei precizări preliminare – și anume:

1. Creștinismul nu este o doctrină sau o ideologie politică. Altfel spus, el nu este un „ism”, asemenea liberalismului, socialismului, naționalismului, ecologismului, feminismului etc. Creștinismul este, înainte de toate, o doctrină spirituală, o religie, al cărei întemeietor este Isus Cristos, pe care creștinii de toate confesiunile și orientările îl consideră Cuvântul divin (Logosul) întrupat, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii (Mesia). Pe scurt, Creștinismul înseamnă Isus Cristos, adevăr re-afirmat recent de teologi precum Cardinal Joseph Ratzinger sau Hans Kung, în lucrările lor dedicate Creștinismului sau întemeietorului acestuia.

Dar, cu toate că nu este o ideologie sau o doctrină politică, Creștinismul a jucat, în istoria lumii, un rol esențial, mai mare decât oricare altă ideologie sau doctrină, cu mult mai mare chiar decât a jucat liberalismul, despre care s-a spus explicit că a creat lumea modernă⁶. Cum avea să remarce filosoful italian Benedetto Croce, într-un eseu intitulat: *Pourquoi nous ne pouvons pas de ne pas nous dire chretiens?*, Creștinismul a fost cea mai mare revoluție pe care omenirea a împlinit-o vreodată, mai mare decât aceea realizată de greci în

⁵ Matei 20: 25-28.

⁶ Serge Christophe Kolm, *Le libéralisme moderne*, PUF, Paris, 1984, p. 8.

poezie, artă, filosofie, libertate politică sau de romani în drept, pentru a nu mai vorbi de revoluțiile mai vechi ale scrisului, matematicilor, științei astronomice, medicinei și a tot ceea ce datorăm Orientului și Egiptului⁷. El a schimbat lumea din temelii, a schimbat omul în profunzimi, mai mult decât oricare altă doctrină sau ideologie. Două continente care sute și chiar mii de ani au dat tonul în istoria civilizației lumii și-au definit identitatea, crezurile și valorile prin raportare la tradiția creștină sau iudeo-creștină (sintagmă contestată de unii, agreată de alții, printre care Remi Brague).

Încă din primele secole, Creștinismul a stârnit reacții politice la nivel foarte înalt (a se vedea teroarea exercitată asupra creștinilor de mai mulți împărați romani, în frunte cu Nero). După unii analiști, el a influențat decisiv evoluția și, în cele din urmă, căderea Imperiului roman, devenit, între timp, creștin, cel mai mare imperiu din istorie (idee împotriva căreia Augustin va scrie celebra sa lucrare *De civitate Dei*).

Creștinismul a dat identitatea profundă, spirituală și culturală, morală, a două continente: Europa și America de Nord, continente ce au jucat un rol esențial în cultura și istoria umanității.

După cum avea să remarce istoricul francez al gândirii politice, D.G. Lavroff: „Deși revelația creștină nu reprezintă un mesaj politic, Creștinismul atinge, totuși, în manieră indirectă relațiile dintre om și societate”⁸.

Creștinismul a influențat și continuă să influențeze deopotrivă gândirea politică și viața politică, în accepțiune practică. Mai mult decât oricare doctrină sau ideologie, Creștinismul și-a pus – și continuă să-și pună – amprenta asupra gândirii (minții) și manifestării (vieții) a peste 2,3 miliarde de oameni (atâția câți, potrivit estimărilor, numără Creștinismul, în prezent, la scara globală). Este religia, dacă nu cea mai veche, în mod cert cu impactul cel mai mare din întreaga istorie.

2. Isus Cristos, întemeietorul de drept și de fapt al Creștinismului, n-a fost un om politic, un lider (conducător) politic sau un rege, în accepțiunea obișnuită a termenului. N-a înființat partide politice (deși creștinii au reprezentat un soi de „partidă”, dar nu politică), n-a condus armate, n-a fost șeful vreunui stat (în ciuda faptului că Savonarola, ciudatul călugăr dominican, l-a declarat „oficial” rege al Florenței). Dimpotrivă, întrebând de Pilat, guvernatorul roman al Iudeii, dacă este împărat, așa cum îl acuzau cei care voiau să fie condamnat la moarte, Isus răspunde: „Împărăția mea nu este din lumea aceasta!”

Iar, atunci când, după înmulțirea miraculoasă a pâinilor, știind că vor veni „să-l pună cu de-a sila rege”, Isus se retrage singur în munți mărturisind, și

⁷ Benedetto Croce, „Pourquoi nous ne pouvons pas ne pas nous dire «chrétiens»?”, *Commentaire*, vol. 101, 2003.

⁸ Dimitri Georges Lavroff, *Les grandes étapes de la pensée politique*, Dalloz, Paris, 1993.

prin acest gest, că El nu este rege acum și aici, pe Pământ, că Împărăția Lui este din altă lume și de cu totul altă factură: o Împărăție Spirituală.

Faptul că Isus nu a fost un lider politic, în sensul obișnuit al cuvântului, nu L-a ferit de a fi considerat lider politic de către evreii care așteptau un eliberator de sub stăpânirea romană, poate chiar un revoluționar. Mai mult, procesul lui Isus a avut și conotații politice, chiar dacă motivațiile profunde erau de ordin spiritual.

Se poate accepta chiar că Isus „nu era preocupat nici de economie politică, nici de democrație, nici de patriotism”, cum spune Miguel de Unamuno. De aici, însă, și până la a considera că Isus habar n-avea de politică e o cale lungă, pe care Scripturile nu o confirmă.

Afirmații de genul celor făcute de Ernest Renan în celebra lui carte *Viața lui Isus*⁹, cum că Isus habar n-avea ce este guvernarea nu concordă nici cu spiritul și nici cu litera Bibliei, care precizează, fără echivoc, că: „Prin El au fost făcute toate lucrurile care sînt în ceruri și pe pămînt, cele văzute și cele nevăzute: fie scaune de domnii, fie dregătorii, fie domnii, fie stăpîniri. Toate au fost făcute prin El și pentru El”¹⁰. Mai mult, în cartea Apocalipsa, El este numit „Domnul domnilor și Împăratul împăraților”.

Cum spun unii, atunci, că Isus n-avea habar de politică? Dacă politica, așa cum ne spun Scripturile, a fost făcută prin El și pentru El?

Chiar dacă n-a fost un lider politic, în sensul consacrat al termenului, Isus Cristos a influențat istoria lumii și destinul omenirii mai mult și mai profund decât oricare alt lider politic. El n-a condus efectiv armate, n-a repurtat victorii militare, dar a biruit lumea (cum El însuși le-a spus ucenicilor, atunci când s-a despărțit de ei: „În lume veți avea necazuri; dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea”). Iar arma prin care Isus a biruit lumea este arma iubirii (*agape*). Isus a împărțit în două istoria lumii: înainte de Christos și după Christos, onoare pe care niciun alt om sau lider politic n-a reușit s-o dobândească vreodată. Doar Nietzsche se iluziona că este îndeajuns de puternic pentru a împărți în două istoria omenirii, dar, din fericire, acest lucru nu s-a întîmplat. Isus este singurul care a făcut acest lucru și l-a făcut fără să forțeze în niciun fel lucrurile. El continuă să exercite și astăzi o influență colosală, copleșitoare. Învățătura Sa, modelul Său de viață, sfințenia Sa continuă să atragă și astăzi milioane de oameni. Indiferent dacă suntem sau nu credincioși, creștini sau necreștini, Isus rămâne în istoria întregii omeniri un reper de neocolit. Într-un fel sau altul, întreaga lume se raportează la El, fie că-l acceptă, fie că-l respinge învățătura. Prin moartea și învierea Sa, relatată de Evangheliile, Isus din Nazaret a devenit „piatra din capul unghiului” pe care nimeni până acum n-a reușit să o înlocuiască sau demoleze.

⁹ Ernest Renan, *Viața lui Isus*, traducere de J. Leonard, Editura AMB, București, 1991.

¹⁰ Coloseni 1: 16.

3. Biblia nu este o carte de/ sau despre politică, un Manual sau un Tratat de(spre) politică. Cu toate acestea, ea conține nenumărate referințe la politică. Richard Wurmbrand, un cunoscător profund al Scripturilor iudeo-creștine, afirma că 70% din Biblie este despre politică. În adevăr, există foarte multe referințe la „politică”, mai cu seamă în Vechiul Testament.

Astfel, în cele douăsprezece așa numite „cărți istorice” din Vechiul Testament găsim descrise evenimente politice, prezenți oameni politici (împărați, regi, dregători, înalți funcționari etc.). Cartea I Samuel ne descrie modul în care s-a făcut trecerea de la teocrație la monarhie în cazul poporului Israel.

În cărțile istorice ne sunt înfățișate figuri ilustre ale „poporului ales”, precum regele David sau Solomon, fiul acestuia, devenit rege după moartea tatălui său, Iosif, devenit un fel de prim ministru în Egiptul faraonic, Daniel și mulți alții. Cartea Daniel ne revelează o filosofie a istoriei pe care se poate întemeia și o viziune despre politică.

Noul Testament conține, ce-i drept, mai puține referințe explicite la politică, dar pasaje care fac referire la politică sunt, formal, mult mai apropiate de modul în care politica a fost abordată în tratatele seculare despre politică, începând cu Platon și Aristotel și continuând cu gândirea politică modernă pe care, într-un fel și sub anumite aspecte, s-ar putea spune că a anticipat-o.

În fine, Biblia conține și o viziune eschatologică referitoare la politică. Atunci când se va instaura Împărăția lui Dumnezeu, în mod definitiv și irevocabil, politica va dispărea, nemaifiind nevoie de ea. Căci, așa cum omul paradisiac n-a trăit într-un mediu politic, omul restaurat, după chipul Dumnezeului Celui viu, nu va mai avea nici el nevoie de politică. Singurul rege va fi atunci Isus Cristos, pe care cartea Apocalipsei îl numește „Regele regilor și Domnul domnilor”¹¹.

Se poate conchide astfel că, deși mesajul biblic nu este, în mod clar, unul politic, Biblia conține o învățătură coerentă privitoare la politică și, am putea spune, chiar o paradigmă politică sau etico-politică, dezvoltată ulterior de mari gânditori creștini, filosofi și teologi deopotrivă, de la Augustin și Toma de Aquino până la mari teologi ai secolului XX, precum Cardinalul Ratzinger, Hans Kung, Jürgen Moltmann, Carl F. Henry, Jacques Ellul și mulți alții.

Biblia conține, de fapt, două tipuri de învățături privind politica. Astfel, ea conține principii fundamentale, generale, privind politica, incluzând aici pe cele privind supunerea, originea puterii, delimitarea puterii temporale de puterea spirituală, sarcinile autorității politice, dar și pacea sau democrația sau principii și norme vizând etica politică.

¹¹ Vezi Apocalipsa.

Totodată, Biblia oferă un cadru de referință înăuntrul căruia pot fi abordate, tratate, chestiuni de politică practică, aplicată, precum: avortul, clonarea, euthanasia etc.

În cartea sa *Politics according to the Bible*, după ce face o prezentare a principiilor fundamentale (basic principles) pe care se întemeiază politica în Biblie, teologul american Wayne Grudem, acordă un spațiu extins problemelor concrete, specifice (specific issues) ce pot fi interpretate, tratate și rezolvate din perspectiva biblică, precum: protecția vieții, căsătoria, familia, economia, mediul, apărarea națională, politica externă, libertatea cuvântului, libertatea religiei etc.¹².

În cele ce urmează, fiind vorba de o abordare teoretico-doctrinară, mă voi referi prea puțin sau deloc la aspecte privind politica aplicată, politicile publice și la cadrul oferit de Biblie pentru rezolvarea lor și mai mult la chestiuni principiale, de ordin general, referitoare la politică, așa cum sunt acestea ilustrate în Biblie (în Vechiul Testament, dar mai ales în Noul Testament).

3. Separarea puterii temporale de puterea spirituală

Evangelistiile sinoptice relatează că fariseii și irodianii, două orientări opuse Creștinismului (afirmat, la început, el însuși ca o orientare în cadrul Iudaismului) s-au dus la Isus voind să-I întindă o cursă. Astfel, după ce au încercat să-I câștige bunăvoința, l-au întrebat dacă se cuvine sau nu să plătească taxe (bir) Cezarului. Drept răspuns, Isus le-a cerut o monedă și i-a întrebat: „Chipul acesta și slovele scrise pe el, ale cui sînt?”. Ei i-au răspuns: „Ale Cezarului”. Atunci, El le-a zis: „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”¹³. Un răspuns care i-a descumpănit pe interlocutori, determinându-i să plece. Textul va fi preluat, însă, ulterior, de majoritatea istoricilor gândirii politice și de alți autori, fiind interpretat în moduri diferite. Miguel de Unamuno, de pildă, în *Agonia Creștinismului*¹⁴, este de părere că trebuie să ținem seama de context. După care se întreabă: Ce este al Cezarului? Banul. Și ce este al lui Dumnezeu? Sufletul.

Specialiștii în istoria gândirii politice au interpretat, la rândul lor, diferit acest pasaj. Unii au văzut în răspunsul lui Isus o încercare de legitimare a împărăției cezarului, a politicului. Alții – și, după părerea noastră, acesta este răspunsul corect – au văzut, în acest text, o tentativă de separare a puterii spirituale

¹² Wayne A. Grudem, *Politics – According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture*, Zondervan, Grand Rapids, Mich, 2010.

¹³ Matei 22: 20-21.

¹⁴ Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Institutul European, Iași, 1993.

de puterea temporală, a Bisericii de Stat. Substituirea sau amestecul celor două puteri a generat cele mai neașteptate excese. Istoricul francez Jean Baptiste Duroselle prezintă, în cartea sa *Europe. Histoire de ses peuples*¹⁵, excesele pe care le-au generat luptele dintre papalitate și monarhiile europene, fiecare din cei doi protagoniști încercând să-și asigure supremația asupra celuilalt. Confundarea celor două puteri în cadrul regimurilor teocratice a generat, de asemenea, excese altfel greu de imaginat.

Nu este de mirare că separarea celor două puteri a fost considerată de anumiți analiști drept prima separare a puterilor în stat și o condiție necesară a democrației moderne. Ea a fost urmată de separarea binecunoscută, din sânul puterii temporale, între puterea legislativă, puterea executivă și puterea judecătorească.

Separarea puterii spirituale de puterea temporală a creat premise pentru limitarea exceselor puterii, oricare ar fi fost aceasta, Creștinismul putând fi privit, cum vom vedea, ca o doctrină a limitării puterii politice, mai curând decât ca o doctrină ce legitimează absolutismul puterii.

Prin separarea puterii temporale de puterea spirituală, a Bisericii de Stat, Creștinismul a schimbat radical politica și guvernarea.

În cartea sa binecunoscută, *La Cité Antique*, istoricul francez Fustel de Coulanges a arătat în ce fel Creștinismul a reușit să schimbe radical principiile și regulile esențiale ale politicii. Astfel, în societățile precreștine, religia, dreptul și guvernarea se confundau. „Religia era stăpână absolută atât în viața privată, cât și în viața publică; statul era o comunitate religioasă, regele un pontif, magistratul un preot, legea o formulă sacră; patriotismul era pietate, exilul o excomunicare; libertatea individuală era necunoscută; omul era aservit statului prin suflet, prin trup, prin bunuri; ura împotriva străinului era obligatorie; noțiunea de drept și de datorie, de justiție și de afecțiune se oprea la marginile cetății; societatea omenească era, în chip necesar, limitată printr-o anume circumferință trasată în jurul unui pritaneu și care nu includea posibilitatea întemeierii unei societăți mai mari”¹⁶. Pentru prima dată, grație Creștinismului, domeniul guvernării este separat de domeniul religiei.

„Acest principiu a fost bogat în rezultate importante. Pe de o parte, politica a fost eliberată definitiv de regulile stricte pe care vechea religie i le trasase. Oamenii au putut fi guvernați fără ca aceia care îi conduceau să se conformeze obiceiurilor sacre, fără să țină seama de prevestiri sau de oracole, fără să pună de acord toate actele lor cu credințele și cu nevoile cultului: Politica a devenit mai liberă în mișcările ei; ea n-a mai fost stînjinită de nici o altă autoritate înafară de

¹⁵Jean Baptiste Duroselle, *L'Europe: histoire de ses peuples*, Perrin, Paris, 1990.

¹⁶Numa Denis Fustel de Coulanges, *Cetatea antică: studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, traducere de Mioara Izverna et al., Meridiane, București, 1984, pp. 262-263.

aceea a legii morale. Pe de altă parte, dacă statul a devenit mai puternic în anumite privințe, influența sa asupra oamenilor a fost, în schimb, mai limitată. O jumătate de om i s-a sustras. Creștinismul spunea că omul nu mai aparține societății decât printr-o parte a ființei sale, că el era legat de societate prin trupul și prin interesele sale materiale, că, dacă era supusul unui tiran, trebuia să i se supună, că, dacă era cetățean al unei republici, trebuia să-și dea viața pentru ea, dar că, prin sufletul său, el era liber și nu avea îndatoriri decât față de Dumnezeu”¹⁷.

La rândul său, Nicolae Berdiaev a subliniat diferențele dintre monism și dualism și a evidențiat avantajele dualismului în raport cu monismul. Cel dintâi duce la libertate și la respectul persoanei umane, cel de-al doilea duce la despotism și îngrădirea libertății. „Indiferent de coloratura sa religioasă sau antireligioasă, monismul tinde totdeauna spre tiranie. În schimb, dualismul, corect interpretat, între împărăția cezarului și împărăția lui Dumnezeu, între spirit și natură, între spirit și societatea etatistă, poate deveni un fundament al libertății”¹⁸. El a atras atenția asupra exceselor generate de monism, în formele cunoscute în care acesta s-a manifestat de-a lungul istoriei: de la vechile teocrații la cezaropapism sau papocezarm. Cu toate că, în Occident, datorită catolicismului, dualismul a fost mai prezent decât în Orient, unde a prevalat monismul: „Confundarea și chiar identificarea împărăției cezarului cu Împărăția lui Dumnezeu a avut loc permanent atât în practica vieții, cât și în planul gândirii și al doctrinelor”¹⁹. Există, potrivit lui Berdiaev, o înclinație irezistibilă către monism, iar: „Cezarul are tendința irezistibilă de a pretinde nu numai ce este al cezarului, ci și cele ce sînt ale lui Dumnezeu, respectiv supunerea omului în totalitatea lui. Este, crede el, principala tragedie a istoriei, tragedia libertății și necesității, a destinului istoric și uman. Statul înclinat spre slujirea cezarului nu se interesează de om, acesta nu există pentru el decât ca unitate statistică. Iar atunci cînd statul începe să manifeste un interes prea mare pentru om, se întîmplă ce e mai rău, căci începe să-i subjuge și forul interior: or, împărăția Duhului nu poate fi cuprinsă în împărăția cezarului. Duhul este infinit și se deschide infinitului. Cezarul, în schimb, este finit și încearcă să pună pecetea finitudinii sale asupra Duhului”²⁰. „Victoria finală a Duhului asupra cezarului este însă posibilă numai în perspectivă eschatologică”²¹.

În zilele noastre, Jean-Louis Harouel, un jurist francez, este de părere că: „Creștinismul a inventat distincția sacrului și a profanului, a religiosului și a politicului, a puterii spirituale și a puterii temporale” și că „această distincție este marca specifică și fundamentul însuși al civilizației creștine. Este ceea ce

¹⁷ *Ibidem*, p. 268.

¹⁸ Nicolae Berdiaev, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului: preambul gnoseologic*, traducere de Nina Nicolaeva, Humanitas, București, 1998, p. 53.

¹⁹ *Ibidem*, p. 59.

²⁰ *Ibidem*, p. 60.

²¹ *Ibidem*, p. 61.

face această civilizație profund diferită de alte civilizații, începând cu aceea care este considerată actualmente marea sa rivală: civilizația islamică”²².

Mai mult chiar: disjunctia creștină a politicului și a religiosului constituie sursa succeselor pe care Occidentul le-a cunoscut de-a lungul istoriei. Din ea s-a născut libertatea individului, care este la originea nu numai a libertăților publice europene, ci și a dinamismului civilizației occidentale. La ea trebuie să raportăm invenția de către Europa Occidentală – și nu de către alte civilizații – a progresului tehnic și a dezvoltării economice, de care beneficiază astăzi o mare parte a umanității.

Libertatea intelectuală, progresul științific, economic și social, toleranța, individualismul, secularizarea societății („laicitatea este o invenție specific creștină”) sunt, istoric vorbind, invenții ale civilizației occidentale creștine. Toate acestea, consideră Harouel, sunt roadele dualismului creștin, care reprezintă „adevăratul geniu al Creștinismului”. Delimitarea spiritualului și a temporalului a procurat individului o libertate fără echivalent în alte civilizații.

E adevărat, însă, că autonomia reciprocă a politicului și a religiosului nu s-a impus decât cu prețul unor lungi și violente conflicte, dar efectele ei benefice nu pot fi trecute sub tăcere. Ele au rămas peste timp. Orice s-ar spune, Creștinismul este factorul care a dat identitatea profundă a societăților occidentale și matricea valorilor Occidentului.

Și toate acestea au fost posibile grație disjunctiei pe care Creștinismul a operat-o între puterea temporală și puterea spirituală. „Adevăratul geniu al Creștinismului” (aluzie la cartea lui Chateaubriand, *Le génie du Christianisme*), este de părere Harouel, constă în această distincție pe care nicio altă religie nu o operează atât de tranșant.

Cred, totuși, că autorul francez exagerează atunci când pune toate succesele civilizației occidentale pe seama acestei disjunctii între temporal și spiritual. În ce mă privește, cred, mai degrabă, că toate aceste realizări extraordinare au fost posibile, nu în primul rând, datorită separării dintre temporal și spiritual, cum consideră Harouel, ci mai curând viziunii despre om pe care Creștinismul a promovat-o. Omul a fost perceput, pentru prima și singura dată, ca o creatură privilegiată, concepută și creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și capabilă de acțiune creatoare. Faptul că „suntem de neam din Dumnezeu”, cum spune Apostolul Pavel, în Cuvântarea din Areopagul atenian, este ceea ce conferă omului unicitate și îl face capabil să creeze cultura și civilizația pe care le-a creat. Suntem ceea ce suntem grație darurilor, capacităților, facultăților pe care Creatorul suprem le-a pus în noi. Acesta este, după părerea mea, elementul distinctiv sau, ca să folosesc sintagma lui Harouel, „adevăratul geniu al Creștinismului”. Și așa se explică avansul extraordinar al civilizației occidentale în raport cu alte civilizații.

²² Jean-Louis Harouel, *Le vrai génie du christianisme: Laïcité-Liberté-Développement*, Jean-Cyrille Godefroy, Paris, 2012.

Fapt e că separarea puterii temporale de puterea spirituală a constituit cea dintâi premisă a nașterii democrațiilor moderne. Fără separarea bisericii de stat, ne-ar fi greu să ne imaginăm democrația în sensul ei modern, iar acest lucru îl datorăm, fie că ne place, fie că nu ne place, Creștinismului.

4. Originea puterii politice

Puterea a fost și continuă să fie percepută de majoritatea politologilor erei moderne drept conceptul de referință în aria științelor politice, jucând un rol similar cu cel pe care conceptul de energie, bunăoară, l-a jucat în aria științelor fizice.

Dispute aprinse s-au purtat, de-a lungul timpului, în ce privește originea puterii politice. Potrivit lui Platon, primul gânditor politic sistematic, puterea în cetate revenea filosofilor, în virtutea unei înzestrări realizate de demiurgul creator, care a amestecat metalele cele mai nobile în structura filosofilor conducători.

Pentru Aristotel, puterea este un fenomen natural, natura neacționând întâmplător, ci potrivit unor finalități (teleologism natural). Filosoful grec a intuit cel dintâi forma relației de putere care este relația dintre comandament și ascultare (supunere).

Adepții teoriilor contractualiste – Hobbes, Locke, Rousseau – percepeau puterea ca rezultat al unui pact social, care a făcut trecerea de la starea de natură la starea politică. Ei au înțeles însă diferit atât starea de natură, cât și pactul social și efectele acestuia. Hobbes, de pildă, justifica, prin intermediul pactului social, puterea absolută a suveranului, care nu era obligat să respecte legile, fiind în puterea lui de a le schimba oricând pe cele inconvenabile.

Pentru marxiști, puterea își avea sursa în relațiile de producție și în luptele dintre clase.

Pentru Hans Morgenthau, exponentul teoriei realiste în relațiile internaționale, „puterea politică este o relație psihologică între cei care o exercită și cei asupra cărora se exercită. Ea dă celor dintâi controlul asupra anumitor acțiuni ale celorlalți prin influența pe care primii o exercită asupra gândirii celorlalți. Această influență se poate exercita prin ordine, amenințări, convingere sau o combinație din toate acestea”²³.

Creștinismul a înțeles puterea ca fiind de origine divină. Astfel, în *Epistola către romani*, capitolul 13, apostolul Pavel scrie că „orice putere vine de la Dumnezeu”. Marii teologi și filosofi ai Evului Mediu creștin, Augustin și Toma d'Aquino, vor prelua această idee și o vor dezvolta, în manieră proprie. Aceștia preferă o formulă negativă, dar care spune, în esență, exact același

²³ Hans J. Morgenthau, *Politics among nations; the struggle for power and peace*, Knopf, New York, 1967.

lucru: „Nu este putere care să nu vină de la Dumnezeu”. În același timp însă, ei au sesizat faptul că, deși vine de la Dumnezeu, puterea este exercitată, totuși, de către oameni, iar acest lucru își pune amprenta asupra exercitării și acțiunilor sale.

Originea puterii politice a stârnit o dispută celebră între doi autori englezi, adepți ai unor puncte de vedere diametral opuse: Robert Filmer și John Locke. Într-o lucrare apărută postum, intitulată *Patriarcha*²⁴, Robert Filmer postulează originea divină a puterii politice și extrage de aici ideea că Dumnezeu l-a făcut pe Adam rege și după el și pe unii dintre urmașii săi.

Locke va fi însă de cu totul altă părere. În primul capitol din cel de-al doilea *Tratat despre guvenământul civil*, el formulează, ca și concluzii la disputa sa cu ideile lui Filmer, următoarele idei privind originea puterii politice: I. Că Adam n-a avut, nici printr-un drept natural al paternității, nici printr-un dar pozitiv al lui Dumnezeu, o asemenea autoritate asupra copiilor săi sau o asemenea stăpânire asupra lumii cum se pretinde (cum pretindea Robert Filmer – n. ns.-V.B.); II. Că, și dacă ar fi avut-o, moștenitorii săi nu ar fi avut totuși niciun drept la aceasta; III. Că, dacă moștenitorii ar fi avut totuși acest drept, neexistând nicio lege naturală și nicio lege pozitivă a lui Dumnezeu prin care să se determine moștenitorul îndreptățit, în toate disputele ce ar putea apărea, dreptul la succesiune și, în consecință, la deținerea puterii nu s-ar fi putut determina cu certitudine; IV. Că și dacă s-ar fi putut determina moștenitorul îndreptățit, cunoașterea celei mai vechi linii de descendenți ai lui Adam a fost totuși de atâta timp în întregime pierdută, încât între rasele umane și familiile lumii nu-i rămîne nici uneia un ascendent asupra alteia, vreo pretenție de a fi socotită cea mai veche casă și de a avea dreptul la moștenire²⁵.

Locke este, cum se știe, unul dintre exponenții clasici cei mai de relief ai teoriei limitării puterii prin separarea puterilor în stat, celălalt fiind Montesquieu.

Ideea originii divine a puterii politice a fost folosită de diverși oameni politici și de diverși analiști în sensuri diametral opuse. Astfel, unii oameni politici, precum Ludovic al XIV-lea și autori, precum Filmer sau Bossuet, au folosit argumentul originii puterii pentru a justifica puterea absolută a monarhului. Alții, precum Locke, ș.a., au extras din aceeași idee o concluzie contrară: aceea a limitării puterii politice. Voi reveni asupra acestui aspect spre finalul lucrării, când voi vorbi despre limitarea puterii cu ajutorul doctrinei creștine.

Adevărul e că sacralizarea puterii, din orice perspectivă ar fi făcută, a condus mai curând la excese în exercitarea ei efectivă, decât la ponderarea și limitarea ei. Această idee e confirmată de experiența nu doar a teocrațiilor, ci și

²⁴ Robert Filmer, *Patriarcha and other writings*, Cambridge University Press, Cambridge [England]; New York, 1991.

²⁵ John Locke, „Al doilea tratat despre cărmuire”, în *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, Nemira, București, 1999, p. 51.

a tuturor regimurilor absolutiste care s-au prevalat de ideea originii divine a puterii pentru a justifica o putere fără limite. După părerea mea, doctrina creștină, interpretată corect, oferă mai degrabă argumente în favoarea limitării puterii și a exceselor ei.

5. Problema supunerii

De ce trebuie să ne supunem? De ce trebuie să ascultăm de autoritatea politică și de orice autoritate legal instituită, așa cum ne cere Apostolul Pavel, în *Epistola către Romani*?

Tema supunerii (ascultării) reprezintă o temă importantă și perenă a teoriei politice seculare.

Problema supunerii este considerată de anumiți analiști cheia dezlegării misterului puterii. „A cunoaște cauzele supunerii”, scria Bertrand de Jouvenel, „înseamnă a cunoaște natura puterii”²⁶. Fără ascultare, nu există putere. Dacă nimeni nu ar consimți să se supună, este raționamentul acestora, puterea nu ar exista, pur și simplu.

Aristotel este primul gânditor care a vorbit, în termeni expliți, despre importanța supunerii în relația de putere. Pentru filosoful grec: „ascultarea este adevărata școală a conducerii”.

Aristotel era de părere că pentru a fi un bun conducător trebuie, mai întâi, să înveți să te supui. Adevărata școală a conducerii este supunerea. Și chiar dacă a comanda (a conduce) și a asculta (a te supune) sunt, pentru Aristotel, roluri (sarcini) alternative, supunerea e percepută de acesta ca fiind preeminentă. Înveți să conduci învățând, mai întâi, să te supui, să ascuți.

În *Eseu asupra servitutii voluntare*²⁷, Etienne de la Boetie se întreba cum este posibil, bunăoară, ca mulțimi întregi de oameni să asculte de un tiran, ignorând faptul că adevărata putere se află la ei?

În secolul XX, Bertrand de Jouvenel, a acordat o atenție specială problemei supunerii. În cartea sa, *Du Pouvoir. Histoire de sa croissance naturelle*²⁸, acesta nu ezita să afirme că: „Totul se sprijină pe supunere”.

La rândul său, Julien Freund²⁹ considera comandamentul și supunerea cei doi poli ai relației de putere și una din supozițiile de bază ale politicului, alături de supozițiile public-privat și amic-inamic (aceasta din urmă vizând cu deosebire sfera relațiilor internaționale).

²⁶ Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, 1945, p. 30.

²⁷ Étienne de La Boétie, *Discurs asupra servitutii voluntare*, traducere de Mariana Ilie, Incitatus, București, 2001.

²⁸ Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*.

²⁹ Julien Freund, *L'essence du politique*, Dalloz, Paris, 2003.

În ecuația puterii, așadar, supunerea (ascultarea) este chiar mai importantă decât comandamentul. Se va găsi întotdeauna cineva care să dorească să dea ordine, să emită reguli de conduită și să se asigure că ele se aplică, să ia decizii profitând de avantajele pe care le oferă în general puterea și exercițiul ei. Problema e dacă respectivele ordine, decizii, reglementări vor găsi ascultare în rândul celorlalți. Fără supunere, pur și simplu puterea nu există. Dacă nimeni nu se supune, dacă nimeni nu ascultă, puterea nu funcționează.

Supunerea poate fi obținută prin mijloace diferite: persuasiune, constrângere, recompense materiale sau de altă natură, dar, indiferent de mijloacele prin care este dobândită, ea nu poate să lipsească din ecuația Puterii și a Politicii, în general.

În doctrina creștină, supunerea apare ca o obligație a fiecărui om și ca o condiție ce decurge din faptul ca orice putere vine de la Dumnezeu.

„Oricine să fie supus autorităților celor mai înalte pentru că nu este autoritate care să nu vină de la Dumnezeu...”³⁰.

Legitimarea supunerii și a autorității politice este proclamată în virtutea acestui fapt. Cel de-al doilea argument care legitimează supunerea în fața autorității este faptul că aceasta (autoritatea) urmărește binele supușilor și pedepsirea celor care fac răul. În virtutea acestor considerente, apostolul Pavel cere supunere nu doar de frica pedepsei, ci și din îndemnul cugetului.

Supunerea, ascultarea, reprezintă o condiție necesară conviețuirii, ordinii în societate. În absența ascultării, se instalează haosul și în cele din urmă intervine disoluția societății.

Apare, prin urmare, cât se poate de logic, de firesc, faptul că, în Romani 13: 1, apostolul Pavel atrage, mai întâi, atenția creștinilor asupra supunerii. Nesupunerea duce, în cele din urmă, la anarhie și haos, or Dumnezeu, spune Biblia, nu este un Dumnezeu al neorânduiei.

Dumnezeu a creat lumea, universul, ca o ordine perfectă, ca un cosmos și vrea ca și societatea să trăiască în ordine. Dumnezeu nu are cum să agreeze haosul și anarhia.

Pavel avea, se pare, și un alt motiv – un motiv special – să ceară creștinilor aflați la Roma și creștinilor, în genere, să se supună, să asculte de autoritatea legal instituită. El avea o misiune de îndeplinit. După convertirea sa pe drumul Damascului, Pavel devine din prigonitor al creștinilor, cum fusese până atunci, un apostol al lui Cristos, gata oricând să sacrifice totul, chiar și propria viață, pentru cauza Evangheliei (Împărăției). El era pe deplin conștient că nesupunerea, neascultarea de autorități, ar fi putut pune în pericol misiunea de propovăduire a Evangheliei.

³⁰ Romani 13: 1.

Nesupunerea era considerată de autoritățile romane o culpă extrem de gravă și era pedepsită drastic. Marele Imperiu nu tolera niciun fel de nesupunere. Cu atât mai mult din partea creștinilor supuși, în primele secole, la o teroare continuă. Pavel, care era cetățean roman, conștientiza ce-ar fi însemnat să te opui pe față colosului roman. El a preferat mai degrabă să folosească avantajele oferite de acest imperiu întins, cel mai mare din istorie, pentru a duce Evanghelia lui Cristos printre neamuri.

Dar, firește că nu rațiunile practice erau cele care prevalau, ci rațiunile biblice. Dumnezeu nu este compatibil cu dezordinea, cu neascultarea. El nu este un Dumnezeu al neorânduiei, astfel că trebuie să ne supunem lui Dumnezeu și tuturor puterilor legitime pe care acesta le-a îngăduit. Acesta este sensul învățăturii biblice cu privire la supunere.

6. Sarcinile și mijloacele autorității politice și ale omului politic

În viziunea (doctrina) creștină, sarcinile autorității politice și ale omului politic sunt stabilite de Dumnezeu. E vorba de două sarcini capitale. Prima este binele supușilor. Autoritatea politică și omul politic sunt în slujba lui Dumnezeu pentru a face binele supușilor. A doua sarcină constă în pedepsirea celor care fac răul, refuzând să se supună autorității publice.

Cele două sarcini se regăsesc și în doctrinele politice seculare. Astfel, Aristotel era de părere că scopul, rațiunea de a fi a statului și a politicii în general este binele supușilor, binele comun, binele cetății. În virtutea acestui fapt și din considerente de ordin practic, politicii i se subordonau, în viziunea lui Aristotel, toate celelalte activități, științe etc. Fiecare dintre acestea avea drept scop un anume fel de bine, dar politica singură urmărea binele general, binele comun, care era binele cel mai înalt, în ordine practică. În virtutea acestui fapt, ea prescria, prin legiferare (cu ajutorul legilor pe care le elabora), ce este permis și ce este oprit în cetate.

Ideea binelui comun ca scop, rațiune de a fi a politicii a făcut o îndelungată carieră în istoria gândirii politice și chiar în viața politică practică. Numeroși politicieni și specialiști în știința politică împărtășesc formal și astăzi acest punct de vedere, conform căruia scopul politicii este binele cetățenilor cu toate că, în practică, oamenii politici contrazic cel mai adesea acest punct de vedere. De fapt, puțini s-ar gândi, astăzi, să conteste această idee, cu toate că, practic, ea este arareori onorată. Discuțiile s-au purtat mai ales în jurul accepțiunii noțiunii de „bine comun”.

Ce este binele comun? Cum poate fi el definit?

Unii l-au perceput ca pe o noțiune rebelă, greu, dacă nu imposibil de definit. Alții l-au identificat cu alte noțiuni precum cele de dreptate, justiție, ordine,

pace socială, prosperitate sau chiar cu noțiunea de fericire (Aristotel însuși a pus un mare accent pe noțiunea de fericire și pe posibilitatea dobândirii fericirii prin participare la viața politică). Cei mai riguroși au încercat să facă distincție între binele comun și binele colectiv, între binele comun și binele individual. S-a spus adesea că binele comun nu poate fi identificat cu binele individual și nu poate fi nici măcar asimilat cu suma ipostazelor sub care se înfățișează binele la diverși indivizi. Uneori, noțiunea de bine comun a fost înlocuită cu cea de interes comun sau interes general. Alteori, binele comun a fost identificat cu binele Statului, cu rațiunea de stat (în *Principele* lui Machiavelli, de pildă). În cele din urmă, cineva s-a supărat și a aruncat provocarea: dacă li se pretinde oamenilor politici să înfăptuiască binele comun, să li se spună ce înseamnă acesta. Iar această sarcină ingrată urma să revină – cui altcuiva dacă nu – filosofilor.

Un lucru pare ciudat: cu toate că majoritatea teoreticienilor politici și majoritatea oamenilor politici – poate cu excepția lui Machiavelli și a machiavelienilor – recunosc că scopul politicii este binele cetățenilor, adesea, în practică, ei s-au abătut de la ceea ce-ar fi trebuit să fie binele comun.

Însă, dincolo de diferite accepțiuni care i s-au dat, a rămas, oricum, ideea că scopul politicii, rațiunea pentru care ea a fost inventată și pentru care ea este întreținută de societate, constă în facerea binelui. Iar învățătura creștină a avut un rol semnificativ în consacrarea acestei idei.

Cea de-a doua sarcină a autorității politice și a omului politic, așa cum apare ea în *Epistola către Romani* 13: 4, este pedepsirea celor care fac răul. Astfel, omul politic, dregătorul, cel ce administrează treburile publice „este slujitorul lui Dumnezeu pentru binele tău. Dar, dacă faci răul, teme-te căci nu degeaba poartă sabia. El este în slujba lui Dumnezeu ca să-l răzbune și să pedepsească pe cel ce face răul”.

Sabia este aici simbolul constrângerii fizice.

Pedepsirea trișorilor a fost considerată, din vechime, o necesitate. Ea apare la majoritatea gânditorilor care s-au pronunțat asupra rolului, sarcinilor și rațiunii de a fi a politicii și a statului. Deja Aristotel atrăgea atenția asupra faptului că unii oameni vor asculta de cuvânt, în timp ce alții vor trebui „constrânși ca vita la jug”. De remarcat că pedepsirea trișorilor, a celor care încalcă regulile jocului, este, în ultimă analiză, tot spre binele oamenilor cinstiți, scutindu-i pe aceștia de eventualele neplăceri cauzate de încălcarea regulilor conviețuirii. Până la urmă, politica, așa cum a fost percepută și definită de Platon, în *Omul politic*, este tocmai „știința viețuirii în comun a oamenilor”³¹. Legile, regulile, normele sunt elaborate în acest scop, iar încălcarea lor în masă conduce societatea spre anarhie și, în cele din urmă, spre disoluție. Or, este cât se poate de clar că Dumnezeu nu

³¹ Platon, „Omul politic”, în *Opere complete*, traducere de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2001.

dorește așa ceva. Dimpotrivă, El ni se revelă, în Biblie, ca un Dumnezeu al ordinii. Dumnezeu nu este un Dumnezeu al neorânduiei. De aceea, sancționarea trișorilor, a celor care încalcă regulile jocului nesocotind ordinea stabilită, reprezintă o sarcină nu doar indispensabilă conviețuirii, ci și în consonanță cu voia și cu planul lui Dumnezeu (așa cum sunt acestea revelate în Scripturi). Nepedepsirea trișorilor ar duce la o înmulțire a fărâdelegilor dincolo de limita suportabilității. O societate care nu-i pedepsește pe cei ce fac răul riscă să fie înghițită de rău. De aceea, pedepsirea celor care fac răul este o sarcină la fel de importantă ca și aceea a înfăptuirii binelui pentru oamenii onești. Este condiția pentru ca o societate să păstreze un minimum de ordine și de pace socială și să prevină acel „război al tuturor împotriva tuturor” despre care vorbea Thomas Hobbes în *Leviathanul*.

Ce înseamnă să faci binele supușilor? Și ce înseamnă să-i pedepsești pe cei care fac răul? Înseamnă să asiguri ordinea și pacea socială, siguranța indivizilor, să elaborezi legi drepte și să te asiguri că ele sunt respectate de toată lumea (cei care nu le respectă trebuie pedepsiți), să faci o bună împărțire a dreptății, cum spunea Adam Smith. Din punct de vedere creștin, înseamnă să-i ajuți pe cei aflați în dificultate și care nu se pot întreține (descurca) singuri.

Binele cetățenilor și sancționarea celor care fac răul sunt cele două sarcini capitale a căror împlinire, potrivit Bibliei, Dumnezeu o așteaptă din partea autorității politice și a omului politic.

Cât privește mijloacele recomandate pentru îndeplinirea acestor sarcini capitale, acestea sunt, în principal două: lauda și sabia (constrângerea). Vocabula „laudă” acoperă, în limba greacă, o multitudine de aspecte. Practic, ea se referă la ansamblul mijloacelor pașnice și legitime de care autoritatea politică se folosește în guvernarea societății. În revers, cuvântul „săbie” desemnează toate mijloacele de constrângere (sanctiune) fizică permise. Prin cele două categorii de mijloace, deținătorii temporari ai puterii își îndeplinesc sarcinile stabilite de însuși Dumnezeu.

7. Legitimarea supunerii și a autorității politice

Termenul de legitimitate este un termen de referință în gândirea seculară privitoare la politică. Cu toate acestea, noțiunea a fost diferit înțeleasă, iar motivațiile legitimității au fost și mai diferite, uneori deconcertante.

Potrivit lui Mattei Dogan, sociolog francez de origine română: „Legitimitatea nu este înscrisă în textele constituționale. Conceptul înrudit – legalitatea – își găsește loc în aceste texte. Legitimitatea este o credință pe care o descoperim în spiritul cetățenilor. Ea rezultă din convingerea că autoritățile unei țări sunt investite cu puterea de a lua decizii pe care cetățenii trebuie să le respecte.

O asemenea concepție, inspirată de teoria clasică a lui Max Weber, insistă asupra a două elemente: recunoașterea autorității guvernanților și obligația guvernaților de a se supune.

Dacă cetățenii estimează că instituțiile sunt apropiate, acestea sunt considerate ca legitime³².

Sociologul francez amintește, în continuarea demersului său, două cunoscute definiții ale legitimității. Prima îi aparține lui Seymour Martin Lipset. Acesta înțelege prin legitimitate: „capacitatea unui sistem de a naște și menține credința că instituțiile politice existente sunt cele mai bune posibile pentru societate”³³.

Cea de-a doua definiție îi aparține lui Juan Linz. Pentru Juan Linz, legitimitatea este „credința că, în ciuda insuficiențelor și slăbiciunilor lor, instituțiile politice sunt mai bune decât oricare altele și trebuie, în consecință, să te supui lor”³⁴.

Toate regimurile politice, chiar și cele nedemocratice, absolutiste sau totalitare încearcă să dobândească o anume legitimitate. În absența oricărei legitimități este greu, dacă nu chiar imposibil, să guvernezi pe termen lung. „Un regim care nu este legitim nu poate fi democratic”³⁵. Absența oricărei legitimități este călcâiul lui Ahile al unei guvernări. Când circumstanțele o vor permite, acea guvernare va fi repede înlăturată.

Max Weber³⁶ a identificat, cum se știe, trei tipuri de legitimitate: legitimitatea tradițională, legitimitatea charismatică și legitimitatea legal-rațional-birocrațică. În această tipologie, doctrina creștină s-ar încadra în legitimitatea tradițională de drept divin, o modalitate de legitimare care pare să-și fi pierdut din relevanță în prezent, dar care rămâne, totuși, o formă de legitimare care, de-a lungul istoriei, a jucat un rol esențial în foarte multe circumstanțe. Apelul la sacru pentru a legitima puterea este utilizat, în prezent, de diverse doctrine și ideologii fundamentaliste, fapt ce creează o anume reținere privitoare la legitimitatea tradițional-religioasă.

În doctrina creștină, legitimitatea e dată de două elemente. Primul este originea divină a puterii. Puterea, autoritatea politică își au sursa în Dumnezeu, iar creștinii sunt chemați să asculte de orice autoritate care emană de la Dumnezeu.

Al doilea element consistă în faptul că autoritatea politică are ca primă sarcină – stabilită, atenție! tot de Dumnezeu – binele supușilor.

Este, prin urmare, cât se poate de legitim să te supui unei autorități care îți vrea binele, care are drept sarcină – trasată de cea mai înaltă autoritate din

³² Mattei Dogan, *Sociologie politică: opere alese*, traducere de Laura Lotreanu și Nicolae Lotreanu, Alternative, București, 1999, p. 15.

³³ *Apud Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Max Weber, *Economie et société*, capitolul III integral, Plon, Paris, 1971.

Univers – binele celor care se supun. Ar fi mai greu de imaginat supunerea față de o putere care îți vrea răul, dar este cât se poate de firesc, de normal, de logic să ascuți de o autoritate care îți vrea binele și care este chemată să facă tot ce depinde de ea pentru atingerea acestui scop.

Supunându-ne unei autorități care ne vrea binele, contribuim noi înșine la atingerea propriului nostru bine. Și cum pedepsirea celor care fac răul este, în ultimă instanță, tot spre binele oamenilor onești, am putea spune că trebuie să ne supunem autorității din amândouă aceste rațiuni: și pentru că urmărește binele nostru și pentru că pedepsește pe cei care fac răul și care pun în cauză ordinea și conviețuirea în societate.

De aceea, Pavel ne îndeamnă să ne supunem „nu numai de frica pedepsei, ci și din îndemnul cugetului”.

Și suntem îndemnați nu doar să ne supunem, ci să plătim și taxe. „Căci dregătorii sunt niște slujitori ai lui Dumnezeu, făcând necurmat tocmai slujba aceasta”. Aici, Apostolul Pavel reia ideea din binecunoscutul pasaj referitor la birul cezarului.

Pentru a legitima supunerea și autoritatea politică, Biblia face, așadar, apel la sacru, în primul rând și apel la cuget, la gândire, în al doilea rând. Este în voia lui Dumnezeu și spre binele nostru să ascultăm de cei ce exercită autoritatea în stat. Ce se întâmplă, însă, atunci când cel ce deține exercițiul puterii este un tiran sau un dictator, asemenea lui Hitler, Stalin sau Mao Zedong?

S-a glosat mult pe această temă.

Nicolae Berdiaev este de părere că: „Au fost greșit înțelese și interpretate cuvintele evanghelice: «Dați cezarului cele ce sînt ale cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» și cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: «Nu este stăpînire decît de la Dumnezeu». Tălmăcirea acestor cuvinte avea o nuanță de servilism. «Dați cezarului cele ce sînt ale cezarului» nu constituie nicidecum o definiție religioasă a cezarului și a împărăției lui, și nici vreo evaluare a lui. Este vorba doar de diferențierea a două sfere diferite și de inadmisibilitatea confundării lor. Iar cuvintele «nu este stăpînire decît de la Dumnezeu», care aveau să joace un rol fatal, exprimau pretutindeni servilismul și oportunismul față de puterea statală, care nu au nimic comun cu creștinismul. Cuvintele Apostolului Pavel”, este de părere Berdiaev, „sînt lipsite de orice semnificație religioasă, ele au caracter pur istoric și relativ, determinat de situația creștinilor din Imperiul Roman. Apostolul Pavel se temea ca nu cumva creștinismul să se transforme într-o sectă revoluționar anarhică. El intenționa să insereze creștinismul în istoria universală”³⁷.

Iar, ceva mai departe el conchide că: „Nici o suveranitate a puterii pămîntești nu poate fi compatibilă cu creștinismul: nici suveranitatea monarhului, nici

³⁷ Nicolae Berdiaev, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului*, pp. 53-54.

suveranitatea poporului, nici suveranitatea unei clase. Singurul principiu compatibil cu creștinismul se referă la afirmarea drepturilor inalienabile ale omului”³⁸.

Totuși, filosoful recunoaște că teocrația a fost una din ispitele pe care le-a încercat umanitatea creștină. Ispita o constituie nu doar teocrația în sensul medieval al cuvântului, ci și statele care totdeauna erau creștine doar în sens simbolic și nu în mod real, compromițând astfel întreaga doctrină a creștinismului³⁹.

Când Apostolul Pavel legitima supunerea în fața autorității politice și a oricărei puteri, el avea în vedere câteva lucruri. Mai întâi, faptul deja invocat al originii divine a puterii, faptul că orice putere și orice autoritate își are sursa în Dumnezeu. El avea în vedere, totodată, faptul că Dumnezeu a fixat drept principală sarcină a autorității politice și a omului politic binele supușilor. Omul politic nu poate, așadar, să facă orice; el este chemat să îndeplinească cele două sarcini majore încredințate de Dumnezeu: să facă binele supușilor și să pedepsească pe cei ce fac răul. Ce depășește aceste sarcini, excesele vin de la cel rău. Mai este, apoi, morala (deontologia) creștină pe care apostolul Pavel o sintetizează în Romani 12: 17-21.

În paradigma creștină, Dumnezeu este cel ce încredințează puterea și tot El este cel care solicită supunerea (din aceleași rațiuni). Fiecare va da socoteală, înaintea lui Dumnezeu, în funcție de sarcina încredințată lui. Guvernanții vor da socoteală pentru modul cum și-au îndeplinit sarcinile proprii: acelea de a face bine supușilor și de a-i pedepsi pe cei ce fac răul. La rândul lor, cei guvernați vor da socoteală, în fața aceluiași Dumnezeu, pentru faptul de a fi trebuit să asculte de autoritățile legal instituite și legitime.

Într-o astfel de schemă de legitimitate, cu certitudine conducători precum cei amintiți n-ar avea cum să obțină aprobarea și justificarea din partea unui Dumnezeu care este înfățișat ca un Dumnezeu drept, bun, iubitor etc.

Vechiul Testament stă mărturie că Dumnezeu i-a pedepsit pe toți împărații lui Iuda și Israel (și chiar și pe alții) care au făcut răul, care au abuzat de puterea încredințată. În schimb, l-a considerat pe regele David, „om după inima lui Dumnezeu”.

Prin urmare, Dumnezeu nu legitimează automat orice putere, chiar dacă aceasta vine de la El, ci doar puterea care acționează în consonanță cu voia și cu poruncile Lui. Dumnezeu nu judecă precum Hegel, care considera că un stat are legitimitate prin simplul fapt că există și în virtutea faptului că: „Tot ce este real este rațional și tot ce este rațional este real”⁴⁰. Dumnezeu nu acordă legitimitate

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Academiei Române, București, 1969, p. 17.

decât al celor puteri și autorități care împlinesc sarcinile fixate de El, prima din acestea fiind binele supușilor.

Învățătura creștină nu pledează, așadar, pentru o legitimare necondiționată a autorității politice, ci pentru una condiționată și cea dintâi condiție este îndeplinirea, onorarea, cu maximă onestitate, a sarcinilor stabilite de Dumnezeu.

Prin urmare: De ce trebuie să ne supunem? De ce trebuie să ascultăm de autoritatea politică? Simplu: pentru că autoritatea își are sursa în Dumnezeu și pentru că menirea ei principală, stabilită de același Dumnezeu, este să facă binele celor care se supun și să-i pedepsească pe cei ce fac rău.

8. Pacea în viziunea creștină

Pacea reprezintă o temă de referință a învățăturii creștine și, totodată, un termen indispensabil în abordarea și înțelegerea relației dintre Creștinism și politică.

În varianta King James a Bibliei, cuvântul pace (*eirene*, în limba greacă, limbă în care a fost redactat, pentru prima dată, Noul Testament, *shalom* în limba ebraică) este prezent de 429 de ori. Nu de fiecare dată însă cu aceeași conotație.

Se pot identifica mai multe conotații principale ale cuvântului **pace** în Biblie.

Prima – și cea mai importantă – este conotația spirituală. Pacea spirituală este apanajul lui Dumnezeu. În acest sens, toate persoanele Trinității sunt purtătoare de pace. Astfel, Dumnezeu Yahve este numit Dumnezeul păcii (Yahve Shalom). Isus Cristos este mijlocitorul păcii între Dumnezeu și lume⁴¹. În fine, printre roadele Duhului Sfânt, Apostolul Pavel enumeră: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, blândețea etc.⁴². Pacea în sens spiritual apare în expresii precum: „Dumnezeul păcii”, „Dumnezeul dragostei și al păcii”, „Pacea lui Hristos”, „El este pacea noastră”! Vă las pacea, vă dau pacea Mea”, „Domn al păcii” etc. Ea este, de asemenea, prezentă în urarea cu care Apostolul Pavel își începe sau își încheie majoritatea epistolelor: „Har și pace de la Dumnezeu Tatăl nostru și de la Domnul Isus Hristos”. Este vorba, așadar, de pacea cu Dumnezeu sau de împăcarea cu Dumnezeu.

Cea de-a doua conotație este cea psihologică. Este vorba de pacea lăuntrică sau împăcarea cu sine care, pentru creștini, vine tot de la Dumnezeu. Astfel, împăcarea cu Dumnezeu reprezintă o condiție indispensabilă pentru dobândirea

⁴¹ A se vedea 2 Corinteni 5: 19-20.

⁴² Vezi Galateni 5: 22-23.

păcii interioare. În acest sens, Apostolul Pavel îi ruga fierbinte pe Corinteni să se împace cu Dumnezeu pentru a avea pace⁴³.

A treia conotație vizează pacea confesională, pacea în comunitatea credincioșilor, în biserică. Este vorba de buna înțelegere între frații de aceeași credință. În Predica de pe munte, Isus Cristos a insistat asupra împăcării dintre frați, iar Apostolul Pavel, la rândul său, a făcut din aceasta un deziderat major al bisericilor pe care le-a creat.

A patra conotație se referă la pacea bisericilor lui Cristos cu lumea din jur, cu societățile în care acestea au luat ființă și au funcționat efectiv. În această accepțiune, pacea apare o singură dată, în cartea Faptele apostolilor, în care citim că: „Biserica se bucura de pace în toata Iudea, Galilea și Samaria, se întărea sufletește și umbla în frica Domnului; și cu ajutorul Duhului Sfânt se înmulțea”⁴⁴. Însă, destul de rar, de-a lungul celor 2000 de ani, bisericile creștine s-au bucurat de o pace reală și durabilă. Începând cu prigonirea creștinilor de către puterea romană din primele secole de creștinism și până astăzi, bisericile creștine au fost mereu confruntate cu tot soiul de provocări. În prezent, creștinii sunt prigionii în peste 50 de țări⁴⁵. În țările occidentale, teroarea împotriva creștinilor se exercită mai voalat. Astfel, a luat proporții, în ultimele decenii, fenomenul christofobiei, iar legalizarea unor păcate grave pune biserica lui Cristos în situații extrem de delicate. Postmodernismul, relativismul și alte „isme” reprezintă adversari redutabili ai Creștinismului în prezent.

A cincea conotație este cea de pace socială: pacea între oameni, indiferent de credință, pacea cu ceilalți, opusul stării de natură pe care o imagina Thomas Hobbes în *Leviathan*. Ea este prezentă în sintagme precum: „Urmăriți pacea”, precum și în îndemnul pe care Pavel îl adresează creștinilor din capitala Imperiului Roman și, de fapt, creștinilor în general: „Dacă este cu putință, întrucât atîrnă de voi, trăiți în pace cu toți oamenii”.

A șasea conotație este cea politică. Pacea, în accepțiune politică, este pacea percepută ca absență a războiului, a stării conflictuale și a oricăror violențe provocate de factori politici. Despre pace în accepțiunea politică se vorbește cu deosebire în Vechiul Testament.

În fine, a șaptea conotație este cea eschatologică. Despre ea vorbește Profetul Isaia în cartea sa, capitolul 9 și capitolul 11. El imagina (profeția) „o pace fără sfîrșit”, o lume în care „lupul va locui împreună cu mielul, și pardosul se va culca împreună cu iedul; vițelul, puiul de leu, și vitele îngrășate, vor fi împreună, și le va mîna un copilaș; vaca și ursoaica vor paște la un loc, și puii lor

⁴³ Romani 13: 6.

⁴⁴ Vezi Faptele apostolilor 9: 31.

⁴⁵ A se vedea ierarhizarea țărilor, în funcție de gradul de teroare exercitată asupra creștinilor la Open Doors USA, „List of Persecuted Christians Worldwide”, *Open Doors USA*, <https://www.opendoorsusa.org>, data accesării 12 august 2016.

se vor culca împreună. Leul va mânca paie cu boul, pruncul de fiță se va juca la gura bortei năpîrcii, și copilul înțărcat va băga mîna în vizuina basilicului”.

Dintre cele șapte conotații mai sus enumerate, cea spirituală este pre-eminentă întrucît de ea depind, într-un fel sau altul, toate celelalte. Astfel, cine este împăcat cu Dumnezeu, va avea pace lăuntrică, va fi împăcat cu sine, va avea, totodată, pace cu cei de aceeași credință, cu cei din biserică, va avea pace cu cei din comunitatea în care trăiește și, dacă va urma poruncile biblice, se va abține de la orice formă de război sau violență împotriva semenilor săi. De asemenea, pentru credincioși, pacea, privită eschatologic, reprezintă o promisiune făcută de Dumnezeu, iar Dumnezeu, spune Biblia, „nu este un om ca să mintă”. El ce promite și face.

Creștinismul este, în esență și în litera și spiritul lui, o religie a păcii, am putea spune, fără să exagerăm, o doctrină pacifistă, în sensul bun al cuvîntului. Îndemnul la pace este un îndemn explicit în Biblie. Astfel, în Romani 12: 18, apostolul Pavel scrie: „Dacă este cu putință, întrucît atîrnă de voi, trăiți în pace cu toți oamenii”. Privită în context biblic, aceasta apare ca o datorie ce ține de ceea ce am putea numi deontologia creștină (acele părți din Biblie care precizează datoriile spiritual-morale ale creștinilor).

Precizarea conform căreia Creștinismul reprezintă o religie a păcii este importantă din două puncte de vedere. Mai întâi, din punct de vedere istoric. Cum se știe, lumea creștină (Creștinătatea) n-a fost ferită, de-a lungul istoriei, de momente și evenimente conflictuale, violente. Astfel, în secolele XI-XIII, au avut loc cruciadele. Unii din exponenții cruciadelor, au invocat, în sprijinul acțiunilor lor, pasaje biblice, cel mai frecvent fiind versetul din *Evanghelia după Matei* 10: 34, în care Isus afirmă: „Căci, n-am venit pe lume s-aduc pacea, ci sabia...”. Acest pasaj a fost scos din context și i s-a dat o interpretare completamente greșită. La ce se referă în mod concret acest verset nu este greu să ne dăm seama dacă citim cu atenție întregul verset și dacă nu îl scoatem din context. O privire atentă ne va arăta că Isus făcea în mod clar referire la bătălia în plan spiritual, nicidecum nu îndemna la violență, la război. Nu e vorba, prin urmare, de o bătălie în sens politic.

Apoi, au fost războaiele religioase din secolul al XVII-lea. În fine, există și astăzi conflicte între creștinii de diverse confesiuni (a se vedea, de pildă, cazul Irlandei de Nord, unde protestanții și catolicii se luptă de aproape cinci decenii, cu victime de o parte și de alta). În fine, Teologia Eliberării, în America Latină, induce, la rândul ei, ideea potrivit căreia Creștinismul ar legitima utilizarea violenței, a războiului. Trebuie spus, însă, foarte tranșant, că nimic nu justifică, în doctrina creștină genuină, asemenea acțiuni violente. Ele sunt interpretări *ad libitum* ale unor pasaje biblice, extrase din contextul lor spiritual și puse să servească anumite interese, politice sau de altă natură.

Al doilea aspect vizând înțelegerea Creștinismului ca o religie a păcii trimite la analogia cu alte religii. Există, într-adevăr, religii care, prin ceea ce propagă în plan doctrinar, induc ideea violenței, a războiului (a se vedea, bunăoară, ideea de Jihad sau „Război sfânt” în Islam). Există, astăzi, autori care încearcă să argumenteze contrariul, și anume că toate religiile sunt la fel de vulnerabile în fața violenței, ceea ce, desigur, reprezintă o vădită exagerare. Nu-mi propun, firește, în studiul de față, să adâncesc această temă delicată. Există studii profilate pe acest subiect care pot fi consultate cu folos.

Un lucru, însă, se cuvine a fi precizat cu toată claritatea: Creștinismul autentic se distinge ca o religie a păcii, a toleranței, a bunei înțelegeri și a bunei conviețuiri, o religie a non-violenței. Nu este o întâmplare că doctrina creștină, corect percepută și interpretată, a putut servi ca bază pentru strategia non-violenței practică de Mahatma Gandhi, prin care acesta a reușit să elibereze India de sub dominația britanică sau pentru lupta de emancipare a negrilor, în Statele Unite, sub pastorul Martin Luther King jr.

Astfel, din punct de vedere doctrinar, punctul de vedere care prevalează în prezenta abordare, Creștinismul se prezintă ca o religie a păcii, o învățătură care, explicit sau implicit, promovează și legitimează ideea păcii, o idee de care lumea noastră are atât de mare nevoie, o valoare preeminentă a omenirii, în toate timpurile, iar astăzi, când posibilitățile de distrugere, au devenit copleșitoare, o condiție esențială a supraviețuirii umanității.

Pacea este, așadar, o valoare de referință în Creștinism. E adevărat, pe de altă parte, că doctrina creștină admite că există situații când războiul nu poate fi evitat, situații în care declanșarea lui nu atârnă de creștini. Dacă ești atacat, o logică elementară îți spune că trebuie să te aperi.

În cartea *Lumină și glorie*⁴⁶, este relatat un episod în care creștinii de pe Mayflower, ajunși în America, au fost nevoiți să se apere, folosindu-se de armele pe care le aveau la îndemână, împotriva unei populații indigene care i-a atacat dedându-se la acte de o mare cruzime. Viața ne arată că există, uneori, situații când conflictul nu poate fi evitat.

O dezbatere interesantă, în care au fost implicați marii teologi și filosofi creștini ai Evului Mediu, Augustin și Toma d'Aquino, s-a purtat pe tema războiului, a războiului just în principal.

Astfel, în *Summa Theologiae*, Toma d'Aquino, se întreabă: „Este întotdeauna un păcat să faci război?” (Întrebarea 40, art. 1)⁴⁷.

⁴⁶ Peter Marshall, *Lumină și glorie: o istorie a constituirii Americii*, traducere de David Manuel și Mircea Bunta, Cartea Creștină, Oradea, 1995.

⁴⁷ Toma din Aquino, *Summa theologiae*, întrebarea 40, art. 1, traducere de Alexander Baumgarten et al., Polirom, Iași, 2009.

Nu voi intra în detaliile demersurilor marelui teolog. Concluzia este importantă și aceasta este următoarea: „Războiul declarat pentru apărarea Statului și pentru binele comun, de acela care este însărcinat cu guvernarea țării, dacă este (...) făcut cu o intenție dreaptă, nu este deloc un păcat; lipsit de aceste condiții, el este ilicit” (Întrebarea 40)⁴⁸.

Pentru ca un război să fie just, trei lucruri trebuie întrunite. Primul se referă la autoritatea celui din ordinul căruia războiul trebuie făcut. O persoană privată, bunăoară, nu poate declara război. Doar principele, conducătorul legitim al Statului, cel care „poartă sabia”, care deține autoritatea, este în drept să declare un război. Oricine altcineva este ilegitim. Aici, Toma îl citează pe Augustin, care afirma că: „Ordinea naturală apropiată de nevoia de pace între oameni pretinde că dreptul și puterea de a face război se găsesc în persoana principilor”.

Al doilea (lucru) se referă la faptul că e nevoie de o cauză justă, adică cei împotriva cărora s-a declanșat războiul să se fi făcut vinovați de o anume injustiție.

La acest punct, Toma îl citează din nou pe Augustin care spunea că se definesc, de regulă (în mod obișnuit), „războaiele juste acelea care înving injuriile”.

Al treilea motiv pentru a face război este de a avea o intenție dreaptă; adică intenția de a procura un bine sau de a evita un rău.

Și din nou, Toma recurge la un argument din Augustin: „Veritabilii slujitori ai lui Dumnezeu privesc ca juste războaiele care nu sunt făcute nici din ambiție, nici din cruzime, ci din dragoste pentru pace și în vederea reprimării răufăcătorilor și asigurării bunurilor”. Se poate ajunge astfel în situația când un război este declarat de o autoritate legitimă și pentru o cauză justă și totuși să devină ilicit prin rea intenție a celui care îl face.

Un lucru se cuvine a fi precizat cu toată claritatea: dincolo de aceste discuții, fără îndoială interesante, învățătura creștină genuină, în litera și în spiritul ei, așa cum este exprimată în Scripturi și cu deosebire în Noul Testament, nu promovează războiul, ci pacea. Din acest punct de vedere, Creștinismul poate fi considerat, într-adevăr, ca un irenism, adică o doctrină (promotoare) a păcii. Nu spun pacifism, deoarece pacifismul, în forma lui pură, radicală, exclude *apriori* orice utilizare a forței. Creștinismul lasă deschisă posibilitatea implicării creștinilor în război, însă doar în situații excepționale, când acesta nu poate fi evitat în niciun fel. Acesta este, cred, înțelesul sintagmelor utilizate de apostolul Pavel, în Romani 12: 18: „Dacă este cu putință” și „întrucât atîrnă de voi”.

În măsura în care atîrnă de ei, creștinii trebuie să trăiască în pace cu toți oamenii, să evite războiul, ca și orice formă de violență. Acesta este mesajul Apostolului Pavel și el trebuie înțeles ca atare, fără interpretări *ad libitum*.

Apostolul Pavel a scris Epistola către Romani călăuzit de Duhul Sfânt și condus de un singur gând – și anume acela de a prezenta cât mai coerent învățătura lui Isus Cristos, printre care, desigur, și cea privitoare la pace.

⁴⁸ *Ibidem*.

Or, cum se știe, Isus e numit „Prințul păcii”. Evanghelia propovăduită de El era „Evanghelia păcii”. Lui Petru, care îi tăia urechea slujitorului Marelui Preot venit, împreună cu cei care aveau sarcina sa-l aresteze pe Isus, acesta îi spune: „Bagă sabia în teacă, cine scoate sabia, de sabia va pieri”.

Creștinii sunt chemați să-l urmeze, în toate privințele, pe Isus, întemeietorul Creștinismului. El este modelul de urmat și învățătura (Evanghelia) Lui trebuie să fie propovăduită și pusă în practică de creștini. Or, cum se știe, Isus a luptat cu armele iubirii, bunătații, neprihănirii și păcii. De altminteri, pacea e conținută în descrierea pe care apostolul Pavel o face dragostei, în 1 Corinteni 13: 4-7.

În concluzie: învățătura creștină, așa cum este aceasta prezentată în Biblie, este, în mod clar și evident, promotoarea păcii și nu a războiului. Pacea este una din valorile de referință ale Creștinismului și ea trebuie preferată în toate circumstanțele în care acest lucru este posibil (și atârână de creștini).

9. Creștinismul și problema democrației

Spre deosebire de cuvântul pace care apare, cum am văzut, de câteva sute de ori în paginile Scripturii, cuvântul democrație nu este prezent nici măcar o singură dată.

Cum se știe, atât termenul democrație cât și fenomenul democrației, în primele lui manifestări, sunt considerate invenții ale grecilor antici. Etimologic, termenul democrație derivă din cuvintele grecești *demos* și *kratos*. Primul înseamnă „popor”, iar cel de-al doilea „putere”. Așadar, literal, democrație înseamnă puterea poporului. Cu acest înțeles s-a operat până în zilele noastre și unii continuă să invoce accepțiunea etimologică a termenului ori de câte ori vine vorba de democrație.

Pericle, considerat principalul exponent și ideolog al democrației în lumea cetăților grecești, după ce evidenția caracterul original și paradigmatic al Constituției atenienilor, descria astfel regimul democratic existent la Atena: „În privința numelui – din pricină că este condusă nu de cîțiva, ci de mai mulți cetățeni – s-a numit democrație, și, după lege, toți sunt egali în privința intereselor particulare; cât despre influența politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, și nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac, dar poate să facă vreun lucru bun pentru cetate, nu este împiedicat pentru că n-are vază. În raporturile cu comunitatea și în privința suspiciunii reciproce în activitatea zilnică ne manifestăm liberi activitatea, fără să ne mîniem pe vecin dacă face ceva după pofta inimii lui, și fără să prevedem (prin legi) acțiuni supărătoare, care nu comportă o pedeapsă, dar sunt de nesuferit pentru alții. Ne facem fără să ne supărăm interesele particulare, nu călcăm legile, când chibzuim treburile pu-

blice, mai ales din respect pentru legi, dând ascultare și oamenilor care sunt, în orice împrejurare, la conducere, și legilor, atât acelor care sunt promulgate, spre a veni în ajutorul oamenilor păgubiți, și legilor care, deși nu sunt scrise, comportă totuși un respect unanim consimțit”⁴⁹.

Nimic de felul acesta nu vom găsi în paginile Bibliei. Singurele forme de regim la care Biblia face referire mai mult ori mai puțin explicită sunt teocrația (cărțile lui Moise, de pildă, ne prezintă regimul teocratic sub care trăia poporul evreu, scos din robia egipteană și trecut, timp de 40 de ani, prin pustiu, în drumul spre țara făgăduită) și monarhia, în formele în care aceasta era activă în acea vreme (regimul faraonic, în Egipt, Imperiul persan, sub domnia lui Nebucadnețar, iar, după instituirea monarhiei la poporul evreu, eveniment descris în cartea I Samuel, regimurile prezente în cazul poporului ales: domnia lui Saul, primul rege, apoi domnia lui David, a lui Solomon, fiul acestuia, iar, după scindarea, sub Roboam, fiul lui Solomon, a Izraelului, în Regatul de Nord și Regatul de Sud, regii care au domnit peste cele două regate. Așadar, niciun cuvânt despre ceea ce grecii numeau, cu un înțeles pejorativ, la început, apoi, cu nedisimulată admirație, precum în cazul lui Pericle, democrație.

Cum spun atunci unii că democrația este de inspirație evanghelică? Și – trebuie s-o spunem – nu este vorba de autori de mână a doua, ci de gânditori de prim rang, precum Alexis de Tocqueville sau filosofii Henri Bergson sau Jacques Maritain, ori de oameni politici de anvergură precum Henry A. Wallace, fost vicepreședinte al Americii între anii 1941-1945, sau Robert Schuman, prim ministru și ministru de externe al Franței, ministru al finanțelor și ministru al Justiției și Președintele Adunării Parlamentare Europene.

Să le dăm, pe rând cuvântul.

În celebra sa lucrare *Despre democrație în America*, Alexis de Tocqueville, fără îndoială cel mai ilustru gânditor al democrației, în era modernă, afirma că: „Deși pretinde ascultare pasivă în materie de dogme, dintre toate doctrinele religioase creștinismul este cel mai favorabil libertății, pentru că el nu se adresează decât spiritului și inimii celor pe care vrea să îi supună. Nici o religie n-a disprețuit atât folosirea forței materiale, ca religia lui Isus Cristos. Or, acolo unde forța materială nu este la mare cinste, tirania nu poate dura. Astfel, se vede cum despotismul n-a putut fi întemeiat printre creștini. A existat doar provizoriu și precar. Când susținem că o națiune creștină este sclavă, o judecăm în comparație cu un popor creștin. Dacă o vom compara cu un popor păgân, ni se va părea liberă”⁵⁰.

⁴⁹ Tucidide, *Razboiul peloponesiac*, traducere de Nicolae I. Barbu, Editura științifică, București, 1966.

⁵⁰ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, traducere de Magdalena Boiangiu, Claudia Dumitriu și Beatrice Staicu, Humanitas, București, 1995, p. 368.

Lucrurile stau asemănător și în ceea ce privește egalitatea, cel de-al doilea pilon al democrației.

„Orice interpretare i s-ar da, dintre toate doctrinele religioase creștinismul este”, potrivit lui Tocqueville, „cel mai favorabil egalității. Doar religia lui Isus Cristos a considerat că singura măreție a omului constă în împlinirea datoriilor sale și că oricine poate ajunge la această măreție, singura religie care e gata să accepte drept un fapt aproape divin sărăcia și nefericirea”⁵¹.

Mai aproape de zilele noastre, filosoful francez Henri Bergson nu ezita să afirme că: „democrația este de esență evanghelică și că motorul ei este iubirea”.

Pe urmele lui Bergson, un alt nume ilustru al filosofiei europene, neotomistul Jacques Maritain afirma, la rândul său, în lucrarea *Creștinism și democrație*, că: starea de spirit democratică și filosofia democratică s-au forjat în lume sub acțiunea fermentului evanghelic. „În principiul său esențial, această formă și acest ideal de viață comună care se numește democrație vine din inspirația evanghelică și nu poate subzista fără ea”⁵².

În fine, dar fără a epuiza lista autorilor și a oamenilor politici care propovăduiau originea creștină a democrației moderne, Robert Schuman afirma, la rândul său, că: „Democrația își datorează existența creștinismului. Ea s-a născut în ziua în care omul a fost chemat să realizeze, în viața sa temporală, demnitatea persoanei umane, în libertatea individuală, în respectul drepturilor fiecăruia și prin practica dragostei fraterne față de toți. Niciodată înainte de Cristos n-au fost formulate idei asemănătoare. Democrația este legată de creștinism doctrinar și cronologic. Ea a prins contur datorită lui, în etape, de-a lungul unor lungi tatonări, uneori cu prețul erorilor și al recăderilor în barbarie (...). Creștinismul a propovăduit egalitatea naturală a tuturor oamenilor, copii ai aceluiași Dumnezeu, răscumpărați de însuși Isus, fără deosebire de rasă, culoare, clasă sau profesie. El a făcut recunoscută demnitatea muncii și obligația tuturor de a i se supune. El a recunoscut primatul valorilor interioare, singurele care înnobilează omul. Legea universală a dragostei și a carității a făcut din orice om aproapele nostru și pe ea se bazează de atunci relațiile sociale în lumea creștină. Această revoluție s-a operat sub inspirația progresivă a Evangheliei care a fasonat generațiile printr-o muncă lentă, uneori însoțită de lupte penibile”⁵³.

Pe cât de tranșante sunt aceste aprecieri, pe atât de tranșante sunt și concluziile: „democrația este de esență evanghelică”, „democrația va fi creștină sau nu va fi”, „o democrație anticreștină va fi o caricatură care se va cufunda în tiranie sau în anarhie”⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Jacques Maritain, *Creștinism și democrație*, traducere de Constantin Galeriu și Liviu Petrina, Crater, București, 2000, p. 56.

⁵³ Robert Schuman, *Pour l'Europe*, ediție de Jean-Dominique Giuliani, Fondation Robert Schuman; les Éditions Nagel, Paris; Genève, 2010.

⁵⁴ Vezi *Ibidem*.

Mai aproape de timpul nostru, Frederic Lenoir, într-o carte intitulată *Le Christ philosophe*⁵⁵ identifica șapte valori în ceea ce el numește „filosofia lui Christos” și anume: egalitatea între ființele umane, libertatea individului, emanciparea femeii, justiție socială, separația între puterea temporală și puterea spirituală, non-violența, iertarea și iubirea aproapelui.

Potrivit aceluiași autor, învățătura lui Isus trimite spre un echilibru etic între Libertate, Egalitate și Fraternitate, valori fără de care democrația ar fi de neimaginat.

În realitate, lista valorilor întruchipate și afirmate de Isus este considerabil mai extinsă și întreagă această scară de valori creează cadrul propice afirmării democrației ca valoare și ca filosofie de viață.

E adevărat, pe de altă parte, că există și autori care neagă orice legătură între Creștinism și democrație. Printre ei, binecunoscutul filosof și eseist spaniol Miguel de Unamuno. Pentru Unamuno, democrația creștină este precum o „chimie albastră”⁵⁶.

Un fapt poate fi cu certitudine stabilit: doctrina creștină, așa cum este aceasta ilustrată în Scripturi (Biblie) nu conține nicio referință explicită la democrație ca termen sau ca formă de regim politic. Dar, cu toate acestea, nu este cu nimic exagerat să afirmăm, pe linia unor mari gânditori, că democrația modernă își află bazele (fundamentele) în Creștinism.

Pentru a argumenta acest lucru, este nevoie să pornim de la ceea ce este democrația modernă, altfel spus de la definiția democrației moderne.

Ce este democrația modernă și ce datorează aceasta Creștinismului?

Cu siguranță, printre cele mai bune definiții care s-au dat democrației moderne, cea a lui Alexis de Tocqueville merită o atenție specială, aparte.

Într-o notă asupra Constituantei, Tocqueville definește democrația, „urmând adevărata semnificație a cuvintelor: *un guvernământ la care poporul ia o parte mai mult sau mai puțin mare*”.

În scrierile sale inedite, autorul *Democrației în America*, revine cu noi precizări și detalii. Astfel, în dreptul cuvântului „democrație”, el notează următoarele: „egalitate de drepturi politice, egalitate în fața legii; eforturi ale societății pentru a furniza săracilor instituțiile care le vor permite să se pună în starea de a se ridica ei înșiși; mare independență lăsată individului (cea mai mare posibilă), toată libertatea, toată responsabilitatea, toată facilitatea. *Democrația înseamnă libertatea combinată cu egalitatea*”⁵⁷.

Este o viziune a democrației care combină concepția clasică despre democrație (să nu uităm că Aristotel, în *Politica*, a definit democrația prin cele două

⁵⁵ Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, Plon, Paris, 2008.

⁵⁶ Vezi Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*.

⁵⁷ *Apud.* Marcel Prélôt, Georges Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, Paris, 1997, pp. 389-390.

elemente: libertate și egalitate) cu concepția modernă, de factură liberală, în care accentul pe individ, pe libertate și drepturile omului este crucial.

Raportând definiția dată de Tocqueville democrației la doctrina creștină, așa cum este aceasta ilustrată în Biblie, vom constata că, în adevăr, ceea ce am putea numi fundamentele democrației (pilonii democrației) sunt cel mai bine ilustrate în Scripturi.

Să luăm, bunăoară, ideea de egalitate. În fața lui Dumnezeu, toți oamenii sunt egali. De aici, decurg, apoi, alte aspecte ale egalității, cum ar fi, de pildă, egalitatea în fața legii etc. În Isus Cristos, această egalitate se manifestă în forma ei cea mai înaltă, desăvârșită. Nu mai există nici evreu, nici grec, nici sclav și om liber, nici bărbat sau femeie, ci toți sunt egali. Creștinismul a rezolvat clivajele etnice, sociale, de gen etc. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește libertatea. Dumnezeu i-a făcut pe oameni ființe libere. Dar, abia în Isus Cristos, ei dobândesc adevărata libertate.

La cele două valori de referință care definesc democrația, s-ar putea adăuga altele, precum: fraternitatea (Isus este cel dintâi, și toți ceilalți sunt frați în El), pe care Bergson o considera „esențială” și capabilă să înlăture contradicția dintre libertate și egalitate, respectul persoanei și al demnității umane (Dumnezeu l-a creat pe om ca o ființă privilegiată, după chipul și după asemănarea Lui), respectul unor drepturi fundamentale cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe om etc. Avem, astfel, o imagine mult mai complexă și mai profundă a ceea ce se cheamă fundamentele, pilonii de sprijin, elementele definitorii, valorile de referință ale democrației moderne. Nicio altă doctrină, nici chiar liberalismul despre care s-a spus că „a creat lumea modernă”, nu au oferit atâtea elemente și deci o bază atât de solidă pentru democrația modernă cum a oferit Creștinismul. Celebra triadă: *liberté-égalité-fraternité* pe care Revoluția Franceză de la 1879 a promovat-o ca pe sloganul ei de referință fiind, apoi, preluată de Republica Franceză, ca deviză a ei, își găsește originea și inspirația în Creștinism.

În concluzie, fără a opera cu termenul democrație, forjat în lumea cetăților antice grecești și fără a face vreo referință explicită la regimul democratic, Creștinismul a oferit cea mai solidă bază pentru manifestarea democrației moderne. Nu este, de altfel, de mirare că ceea ce numim democrație modernă s-a afirmat, mai întâi și aproape exclusiv, în țări creștine (țările Europei occidentale și Americii de Nord sunt țări prin excelență creștine).

Creștinismul a creat mediul social, cultural, moral, politic etc. în care democrația modernă de tip occidental a devenit posibilă. Dintre toate doctrinele și sistemele de credință cunoscute, începând cu doctrina platoniană și terminând cu doctrinele filosofico-politice ale secolului XX, Creștinismul conține cea mai extinsă și cea mai consistentă scară de valori compatibile cu prezența și manifestarea democrației.

10. Creștinismul și limitarea puterii politice

Limitarea puterii politice, era de părere F.A. Hayek, unul din gânditorii cei mai profunzi ai veacului XX, reprezintă cea mai importantă problemă a ordinii sociale. Ea a constituit, potrivit lui Hayek, preocuparea principală a gânditorilor liberali din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea⁵⁸.

De ce e nevoie să fie limitată puterea (politică)?

Pentru că, așa cum observa Montesquieu, în *Despre spiritul legilor*: „experiența de totdeauna ne învață că orice om care deține o putere este înclinat să abuzeze de ea și că el merge mai departe așa pînă ce dă de granițe. Cine ar spune așa ceva?! Însăși virtutea are nevoie de îngrădiri”⁵⁹.

Așa cum va argumenta, câteva secole mai târziu, Bertrand de Jouvenel, în cartea sa *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*⁶⁰, creșterea puterii reprezintă o tendința naturală a acesteia, am putea spune „o lege a puterii”. Această „lege” ar putea fi exprimată printr-o propoziție simplă: „Orice putere are tendința să crească”.

Machiavelli este cel care, în *Principele*⁶¹, a descoperit și formulat, chiar dacă într-o formă mai puțin riguroasă, principalele „legi” ale puterii, între care: legea autoprezervării, legea creșterii, legea ascunderii, legea corupției și legea rațiunii de stat, „prima lege a puterii”, potrivit lui Ludovic al XIV-lea, exponentul cel mai notoriu al absolutismului puterii monarhice.

Dacă, prin urmare, orice putere are tendința naturală, „legică”, să crească, se pune problema cum poate fi limitată creșterea puterii (a puterii politice, în cazul de față)?

Au fost identificate câteva posibilități (modalități) de limitare a puterii. Prima, în ordine cronologică, ar fi separația puterilor. Ea a fost, mai întâi, intuită și descrisă de Aristotel, în lucrarea *Politica*. Însă, le-a revenit lui John Locke și lui Montesquieu, doi gânditori liberali, sarcina de a formula, în forma în care ni s-a păstrat până astăzi, principiul sau teoria separației puterilor în stat. Astfel, în cel de-al doilea *Tratat despre guvernământul civil*⁶², Locke împarte puterea în: puterea legislativă, puterea executivă și puterea federativă (Locke imagina funcționarea acestui principiu într-o structură de tip federativ, astfel că puterea federativă avea drept sarcină menținerea păcii într-o astfel de structură).

⁵⁸ Vezi F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3, *The Political Order of a Free People*, The University Chicago Press, 1979.

⁵⁹ Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, traducere de Dan Bădăraș și Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1964, p. 194.

⁶⁰ Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*.

⁶¹ Niccolò Machiavelli, „Principele”.

⁶² John Locke, *Al doilea tratat despre guvernământul civil: adevărata sa origine, durata și sfârșitul său*, traducere de Andreea Năstase, Antet XX Press, București, 2011.

Formularea clasică, consacrată i-a revenit lui Montesquieu. În *Despre spiritul legilor*, acesta ne-a dat și motivarea și explicarea acestui principiu.

„Pentru ca să nu existe posibilitatea de a se abuza de putere, notează el, trebuie ca, prin rânduiala statornicită, puterea să fie înfrânată de putere. Orînduirea de stat poate fi de așa natură, încît nimeni să nu fie constrâns să facă lucrurile la care legea nu-l obligă și să nu le facă pe cele pe care legea i le îngăduie”⁶³.

Principiul sau teoria separației puterilor în stat reprezintă un principiu recunoscut, consacrat în toate democrațiile moderne. Cu amendamentele aduse de federaliștii americani, în secolul al XVIII-lea, sintetizate în formula *checks and balances*, acest principiu a rămas valabil și astăzi.

Cu toate acestea, practica ne-a arătat că el este insuficient. Cele trei puteri pot ușor să se solidarizeze atunci când își simt amenințate interesele. Astfel încât s-au căutat noi modalități de limitare a puterii politice. Una din acestea, despre care am vorbit, într-un capitol anterior, care se datorează învățaturii creștine, este separația dintre puterea temporală și puterea spirituală, dintre Biserică și Stat. Însă nici această modalitate n-a fost ferită de excese.

Alte modalități au fost contra-puterile reprezentând societatea civilă, sau guvernarea negativă preconizată de F.A. Hayek, gânditor de origine austriacă, laureat al Premiului Nobel pentru Economie (1974).

Întrucât scopul demersurilor mele din acest capitol, nu este acela de a vorbi despre teoriile limitării puterii, în genere, mă voi opri, în cele ce urmează, exclusiv la posibilitățile oferite de învățătura creștină cu privire la limitarea puterii.

Trebuie să facem, de la început, o precizare. Creștinismul, ca religie, a fost inclus, de regulă, în categoria doctrinelor prin care s-a încercat, mai curând, legitimarea absolutismului puterii decât limitarea acesteia. Am văzut, bunăoară, că atât Robert Filmer, în *Patriarcha*, cât și Bossuet, în *Politica extrasă din cuvintele proprii Sfintei Scripturi*, au căutat argumente pentru a legitima puterea absolută a monarhilor. Exponenții tuturor teocrațiilor, ca și cei ai regimurilor monarhice absolutiste, s-au prevalat de învățătura creștină pentru a justifica absolutismul puterii.

O cercetare atentă a textului biblic pune în lumină elemente care ne îndreptătesc să tragem o concluzie diferită: prin spiritul ei, doctrina creștină oferă mai curând argumente în favoarea limitării puterii.

Primul argument este chiar faptul că puterea își are sursa în Dumnezeu. Or, o putere care vine de la Dumnezeu nu poate fi exercitată oricum, ci numai în consonanță cu voia, cu sarcinile (cele două amintite) și cu poruncile lui Dumnezeu, cea dintâi poruncă fiind dragostea pentru Dumnezeu și pentru semenii. Acestea toate reprezintă limitări ale puterii. Dumnezeu a instituit puterea politică, a fixat sarcinile puterii și a indicat mijloacele adecvate îndeplinirii acestora.

⁶³ Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, p. 194.

Al doilea argument constă în delimitarea puterii temporale de puterea spirituală, Creștinismul fiind singura religie care operează explicit și tranșant o asemenea delimitare. Faptul va genera consecințe extraordinare, una dintre aceste consecințe fiind tocmai limitarea exceselor puterii temporale.

Al treilea argument poate fi desprins din Vechiul Testament, în special din cărțile istorice, dar și din cărțile profeților. Din aceste surse se vede clar că Dumnezeu n-a dat niciunui împărat puteri absolute. Ba, dimpotrivă, El n-a ezitat să pedepsească abuzurile de putere, mândria anumitor împărați, idolatria, încălcarea poruncilor divine. Nici chiar David, „omul după inima lui Dumnezeu”, n-a beneficiat de puteri discreționare. Aceasta nu înseamnă că împărații care primeau puterea de la Dumnezeu, n-au abuzat de ea. Însă, de fiecare dată au fost penalizați pentru nesocotința și abuzurile lor.

A patra modalitate prin care puterea este limitată în Creștinism poate fi identificată simplu în morala creștină. O morală bazată pe valori precum: bună-tatea, dragostea, pacea, blândețea etc. Valoarea centrală a moralei creștine și, de fapt, a întregii învățături creștine este dragostea (*agape*). În felul în care o descrie apostolul Pavel, în 1 Corinteni, 13, vs.4-7, dragostea, la fel ca și „remediul răului prin bine”, proprii moralei (deontologiei) creștine reprezintă cea mai sigură garanție a abținerii puterii politice de la excese. Însă, așa cum remarcă Augustin, Dumnezeu a instituit puterea, dar cei care o exercită efectiv sunt oamenii, iar aceștia își vor pune inevitabil amprenta asupra exercițiului puterii.

Am mai putea invoca, în fine, și un al cincilea argument – și anume: „frica de Dumnezeu”. Astfel, în cartea *Proverbe* găsim două afirmații șocante: „Frica de Domnul este începutul înțelepciunii” și „Frica de Domnul este începutul științei”. Un conducător politic care se teme de Dumnezeu va evita să facă lucruri care i-ar atrage sancțiunea divină. Frica de Dumnezeu, care a pedepsit, fără ezitare, abuzurile deținătorilor puterii ar trebui să-i facă pe aceștia să se abțină de la orice fel de abuz în exercitarea acesteia. Ce-i drept, experiența ne arată că acest lucru nu prea s-a întâmplat. Dar aici vorbim nu de practica puterii, ci de doctrina biblică referitoare la limitarea puterii.

În concluzie la cele de mai sus, se poate susține, cu argumente solide, biblice, că doctrina creștină se poate încadra mai degrabă în categoria teoriilor vizând limitarea puterii.

11. Deontologie și politică

Termenul „deontologie” provine din limba greacă, unde *deon*, *deontos* înseamnă „ceea ce se cade”, „ceea ce se cuvine”, „datorie”, iar *logos* înseamnă cuvânt, teorie, știință. Literal, deontologie s-ar traduce prin teoria despre datorie,

știința despre datorie (știința datoriei) sau cuvânt despre datorie. Fiind vorba despre Creștinism, prefer această ultimă sintagmă.

Deontologia este considerată acea parte a eticii care se ocupă cu problema datoriei. De aceea, mai este numită, uneori, și etica datoriei.

În gândirea modernă, deontologia, înțeleasă ca etică a datoriei, este legată de numele lui Immanuel Kant. Filosoful german a dedicat pagini de o rară frumusețe ideii de datorie. Iată, spre exemplificare, un pasaj din *Critica rațiunii practice*⁶⁴: „Datorie! Nume sublim și mare, tu care nu cuprinzi în tine nimic agreabil, nimic care să includă insinuare, ci reclami supunere, care totuși nici nu ameninți cu nimic care ar trezi în suflet o aversiune naturală și l-ar înspăimînta pentru a pune în mișcare voința, ci numai stabilești o lege care-și găsește prin ea însăși intrare în suflet și care totuși își câștigă ea însăși, în ciuda voinței, venerație (deși nu totdeauna ascultare); înaintea căreia amuțesc toate înclinațiile, deși în taină acționează împotriva ei; care ți-e obârșia demnă de tine și unde să găsim rădăcina descendenței tale nobile, care respinge cu mândrie orice înrudire cu înclinațiile, rădăcină din care trebuie să derive, ca din originea ei, condiția indispensabilă a acelei valori, pe care numai oamenii înșiși și-o pot da?”.

Nu este locul pentru o analiză detaliată a acestui text. Amintesc doar faptul că filosoful din Königsberg a fost influențat decisiv de două sisteme de gândire: Creștinismul și Iluminismul, că legea morală – celebrul imperativ categoric – i-a fost inspirată de Predica de pe munte și că, spre sfârșitul vieții, Kant a conștientizat faptul că omul singur e o ființă prea fragilă pentru a se putea opune răului de unul singur, fiind nevoit să facă apel la o putere superioară, situată deasupra lui. Este vorba de așa-numita Biserică invizibilă.

Kant a dezvoltat deontologia, în primul rând, pe linie filosofică.

Dacă luăm, însă, în considerare, cele două appendice la eseul său, *Spre pacea eternă*, intitulate: „Despre neînțelegerea dintre morală și politică cu privire la pacea eternă” și „Despre acordul politicii cu morala după noțiunea transcendențială a dreptului public”⁶⁵, atunci Kant ar putea fi considerat și creatorul deontologiei politice (dacă, desigur, se admite că așa ceva există). Cu precizarea, încă o dată, că una din sursele principale din care filosoful german s-a inspirat a fost tocmai învățătura creștină, celebrul imperativ categoric fiind, de fapt, așa cum s-a remarcat, o transpunere, în termenii filosofiei practice kantiene, a celebrei „Reguli de aur” din Predica de pe munte⁶⁶.

Cât privește etica creștină, aceasta are, în ansamblul său, un caracter deontologic. Astfel, etica sau morala creștină (cele două expresii sunt echivalente

⁶⁴ Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, pp. 175-176.

⁶⁵ Immanuel Kant, *Spre pacea eternă: un proiect filosofic*, traducere de Rodica Croitoru, Editura All, București, 2008.

⁶⁶ Vezi Matei, 7: 12.

atunci când e vorba de Creștinism) este alcătuită dintr-o serie de porunci sau datorii pe care creștinul este chemat să le îndeplinească, indiferent de circumstanțele și de sfera de activitate în care acesta se manifestă.

În demersul de față, nu-mi propun să mă refer la etica creștină în ansamblu, cu toate că aceasta prezintă o importanță aparte în economia (structura) de ansamblu a învățaturii creștine. Chiar și Nietzsche, cel mai mare adversar al Creștinismului, considera că Creștinismul este o „religie etică” (și nu a fost singurul). În mod evident, etica reprezintă, după componenta spirituală – și strâns legată de aceasta – a doua componentă ca importanță și ca referință în Biblie (să nu uităm, totuși, că Creștinismul este, înainte de orice, o învățătură sau doctrină spirituală, o religie).

Etica creștină vizează formarea caracterului creștin (*ethos*, de la care vine etică, înseamnă, între altele, și „caracter”), iar formarea caracterului e foarte importantă în economia (planul) Mântuirii.

Scopul acestui subcapitol este mult mai restrâns și mai precis. El își propune să evidențieze cele câteva principii sau norme, cu valoare deontologică explicită, pe care Apostolul Pavel le enunță, în Romani 12: 17-21, înainte de a face referire explicită la aspecte vizând politica. Astfel, înainte de a vorbi despre supunere, originea puterii politice, sarcinile și mijloacele autorității politice și ale omului politic, despre legitimarea supunerii și a autorității politice, Pavel enunță câteva reguli, sub forma unor datorii pe care creștinii trebuie să le îndeplinească, indiferent dacă sarcina dată lor de Dumnezeu este aceea de a se supune sau aceea de a guverna, a comanda, de a conduce.

Două din aceste reguli (norme) vizează, în mod expres, datoria tuturor creștinilor de a nu răspunde răului cu rău, ci de a birui răul prin bine. Aceste două versete delimitează clar etica și deontologia creștină de etica puterii, așa cum se prezintă aceasta în *Principele* lui Machiavelli.

Machiavelli consideră că „oamenii sunt răi” și, orice ai face, ei nu pot fi schimbați. „Oricum i-ai alege, oamenii se vor dovedi totdeauna răi”⁶⁷. Întrebarea care se pune este cum putem ține sub control răutatea din natura omului? Printr-un alt rău, unul și mai mare. Astfel, dacă oamenii sunt răi, principele, conducătorul statului, trebuie să știe, la nevoie, să fie și mai rău. Dacă oamenii mint, principele trebuie, la rândul său, să nu-și țină cuvântul dat, dacă circumstanțele o impun. Dacă oamenii sunt cruzi, violenți, principele trebuie, la rândul său, să fie crud atunci când împrejurările o cer.

Dacă oamenii sunt, în general, „necunoscători, schimbători, prefăcuți și ascunși”, principele nu are cum să fie altfel. Dimpotrivă, e nevoie ca trăsăturile negative, în cazul său, să fie chiar mai accentuate pentru a putea face față pericolelor care vin din partea supușilor săi.

⁶⁷ Vezi Niccolò Machiavelli, „Principele”, p. 121.

Este ceea ce s-ar putea numi, cu o expresie inspirată, „remediul răului prin rău”.

În Creștinism, lucrurile se prezintă cu totul diferit. Creștinii sunt chemați, în mod expres, să nu răspundă răului cu rău, ci să biruiască răul prin bine. Este ceea ce s-ar putea numi „remediul răului prin bine”.

„Nu te lăsa biruit de rău, ci biruiește răul prin bine”. Sunt cuvintele cu care se încheie capitolul 12 din *Epistola către Romani* și, probabil, concluzia întregului demers pe care Pavel îl întreprinde, înainte de a se referi explicit la problemele enunțate în capitolul 13 (cele vizând politica).

Un al doilea principiu care este explicit enunțat, în versetul 18, se referă la pace, o valoare de referință în doctrina creștină, așa cum am încercat să argumentez într-un capitol precedent. Creștinii sunt îndemnați, în măsura în care acest lucru este cu putință și în măsura în care depinde de ei, să trăiască în pace cu toți oamenii.

„Dacă este cu putință, întrucât atârână de voi, trăiți în pace cu toți oamenii”.

Al treilea principiu se referă la răzbunare. În politică, așa cum se desfășoară aceasta în mod curent, răzbunarea este la ordinea zilei. E de neconceput ca dacă cineva ți-a cauzat o neplăcere (un lucru rău), să nu încerci să-i răspunzi cu aceeași monedă, dacă se poate chiar îndoit, întreit sau înzecit. Răzbunarea în politică face parte din regulile jocului.

Creștinilor li se cere, dimpotrivă, să nu se răzbune singuri. Pentru a fi mai convingător, Pavel recurge aici la un citat din Vechiul Testament, unde se spune: „Răzbunarea este a Mea; Eu voi răsplăti”, zice Domnul.

În versetul 20 este reluată o idee din Predica de pe Munte, care vizează ceea ce s-a numit iubirea dușmanilor. Astfel, după ce-i îndeamnă pe creștini să nu se răzbune singuri, apostolul Pavel le scrie creștinilor din Roma următoarele: „Dimpotrivă: dacă îi este foame vrăjmașului tău, dă-i să mănânce; dacă-i este sete, dă-i să bea; căci dacă vei face astfel, vei îngrămădi cărbuni aprinși pe capul lui”.

Și aici avem de-a face cu o netă diferență între politica machiavelică și atitudinea pe care creștinii sunt chemați s-o manifeste. În politica machiavelică, ura este la ordinea zilei. Această ură reclamă identificarea unui inamic (căci e nevoie ca ura să se manifeste împotriva cuiva, oricine ar fi el; ea are nevoie de o țintă spre care să se îndrepte, de un obiectiv spre care să fie direcționată).

E interesant, de altfel, de remarcant, că există teoreticieni ai politicii pentru care relația amic-inamic reprezintă una din presupuzițiile politicului, alături de public-privat și comandă (ordin)-supunere (ascultare).

Aș dori să atrag, în mod cu totul special, atenția asupra celor cinci versete care încheie capitolul 12 al Epistolei către Romani, dată fiind importanța lor deosebită și datorită faptului că adesea creștinii care se implică în sau discută despre politică uită repede de ele.

Îmi vine în minte o discuție pe care am avut-o, cu ani în urmă, cu un reputat evanghelist care locuia în America. Discuția era legată de o posibilă intervenție americană în Iran, intervenție care nu excludea posibilitatea utilizării armelor nucleare.

I-am spus: „Este exclus”. „De ce?!”, m-a întrebat.

„Fiindcă America e condusă de un Președinte care se consideră creștin, iar, în Romani 12: 18 scrie că, întrucât atârnă de ei, creștinii trebuie (au datoria expresă) să trăiască în pace cu toți oamenii”.

„Uită de Romani 12”, a venit, surprinzătoare, replica interlocutorului.

„Cu neputință”, i-am răspuns. „Face parte din Epistolă”.

Iar, Pavel, cum se știe, nu și-a scris epistolele pe capitole, versete etc. Așa cum, de altfel, Biblia, în ansamblu, n-a fost scrisă astfel (împărțirea s-a făcut ulterior, din rațiuni metodologice).

Faptul că Apostolul Pavel plasează cele cinci versete (17-21) înainte de a face referințe explicite la probleme politice nu cred că este deloc întâmplător. Dimpotrivă, cred că a voit, în mod deliberat, să atragă, mai întâi, luarea aminte asupra câtorva datorii morale esențiale pe care creștinii trebuie să le îndeplinească dacă vor să fie creștini nu doar cu numele și dacă vor să rămână creștini și după ce se implică în politică. Aceasta îmi amintește de maniera în care erau așezate lucrurile în *Curriculum*-ul școlii întemeiate de Aristotel la Atena: celebrul Lyceum. Astfel, maestrul le predă, mai întâi, discipolilor săi, cursul de etică (publicat ulterior sub numele de *Etica Nicomahică*, după numele fiului și discipolului său, Nicomah) și abia apoi le vorbea despre politică. Îi învăța, cu alte cuvinte, mai întâi, cum poți și ce trebuie să faci să devii bun cetățean, practicând virtutea (virtuțile civice) și abia apoi le vorbea despre scopul politicii, despre stat și despre tipurile de regim politic etc.

Etica era preeminentă în raport cu politica, lucru perfect valabil și în Creștinism. Înainte de a face efectiv politică, fie în calitate de supuși, fie în calitate de conducători, creștinii trebuie să cunoască datorii de împlinit în calitatea lor de creștini. De aici se desprinde concluzia firească potrivit căreia deontologia reprezintă o condiție prealabilă a implicării creștinilor în politică.

Creștinii nu pot să se implice în politică oricum. Ei nu pot aplica în viața politică, maxima inventată de Iezuiți (și atribuită adesea, în mod fals, lui Machiavelli): „Scopul scuză mijloacele”. Pentru creștini, politica bună este aceea care își pleacă, mai întâi, genunchii înaintea moralei și a dreptului, dacă-mi este permis să folosesc o binecunoscută formulă a lui Immanuel Kant, părintele deontologiei (marcate, cum spuneam, de puternice influențe creștine).

Singura concluzie logică pe care o putem extrage, din cele de mai sus, este următoarea: în viziunea creștină, politica se subordonează moralei și amândouă se subordonează laturii spirituale.

12. Politica în perspectiva eschatologiei biblice

Eschatologia (termenul vine din limba greacă, de la *eschatos* care înseamnă „ultim”) reprezintă doctrina lucrurilor de pe urmă⁶⁸.

Întreaga învățătură biblică are un caracter eschatologic, iar acest fapt se reflectă și asupra politicii.

Potrivit învățăturii biblice, politicul și politica n-au existat dintru început. Omul paradisiac n-a trăit într-o ordine politică, ci mai degrabă într-un soi de parteneriat cu Dumnezeu. Însă, după izgonirea omului din Grădina Edenului și înmulțirea oamenilor, a fost nevoie de o putere care să țină sub control răutatea umană și să prevină anarhia. Cartea 1 Samuel ne vorbește despre modul în care a fost instituită monarhia la „poporul ales”, dar din aceeași sursă reiese că deja celelalte popoare trăiau în regimuri politice.

Însă, odată cu instaurarea Împărăției Veșnice a lui Dumnezeu, politica devine de prisos. Atunci când Dumnezeu conduce, domnia oamenilor se dovedește inutilă.

În cartea Apocalipsa, Ioan a exprimat cât se poate de tranșant acest lucru: „În urmă, va veni sfârșitul, când El va da Împărăția în mâinile lui Dumnezeu Tatăl, după ce va fi nimicit orice domnie, orice stăpânire și orice putere”.

Ideea dispariției politicului a fost prezentă și în alte doctrine, dar, desigur, cu alte conotații și consecințe. În Creștinism, Dumnezeu se folosește de politică atâta timp cât e nevoie. Însă, nu trebuie să vedem în politică un mijloc pentru mântuirea lumii. Politica nu este decât un instrument de care Dumnezeu se servește o vreme pentru a asigura ordinea și a preveni anarhia în societate. Cum s-a spus, societatea există pentru că oamenii sunt buni, guvernarea există pentru că oamenii sunt răi. Dumnezeu se folosește și de una și de cealaltă.

13. O ultimă întrebare

Dintre cele trei religii monoteiste, Creștinismul este religia cu cei mai mulți adepți. Potrivit unor estimări, totdeauna relative, el numără, astăzi, aproximativ 2,3 miliarde de membri.

Este, totodată, religia cu cel mai mare impact asupra istoriei lumii occidentale. După părerea unor autori⁶⁹, Creștinismul a făcut posibile marile realizări științifice, economice, politice, culturale ale lumii occidentale, lume care a dat, timp de multe secole, tonul în istoria universală a civilizației.

⁶⁸ Cf. James Dixon Douglas, *Dicționar biblic*, traducere de Doris Laurențiu, Liviu Pop și John F Tipei, Cartea Creștină, Oradea, 1995, p. 405.

⁶⁹ Vezi, de pildă, Jean-Louis Harouel, *Le vrai génie du christianisme: Laïcité – Liberté – Développement*.

Este religia care a conferit identitatea profundă a două continente: Europa și America de Nord și care continuă să exercite și astăzi o influență majoră asupra regiunilor din emisfera sudică.

În ciuda crizei pe care o traversează spiritualitatea creștină occidentală (credința, religia, biserica), în prezent, Creștinismul și valorile creștine rămân, totuși, puternic imprimate în cultura și civilizația occidentale. Și aprecierile de acest fel ar putea, desigur, continua.

Întrebarea care se pune este: Ce mai poate oferi astăzi Creștinismul în materie politică⁷⁰, în special?

Iată câteva posibile răspunsuri:

1. Un cadru general, o viziune despre lume și viață, un Weltanschauung prin prisma căruia putem privi, analiza, evalua, înțelege politica și rosturile ei în societate și istorie.
2. O concepție despre Istorie și despre sensul acesteia la care poate fi raportată politica înțeleasă ca „Istorie în curs de a se face”.
3. Un substitut pentru ideologiile tradiționale care se află astăzi într-un evident declin, într-o criză majoră.
4. Un sistem de valori prin prisma cărora se poate gândi o altfel de politică, reclamată de tot mai mulți oameni, în prezent, și clamată de teoreticienii politicii.
5. Un cadru inedit de legitimare a autorității politice și a politicii în general; restaurarea autorității politice într-o perioadă de criză evidentă a acesteia.
6. O perspectivă specifică asupra unor aspecte ținând de teoria clasică asupra politicii, precum: originea puterii politice, problema supunerii, sarcinile și mijloacele autorității politice și ale omului politic.
7. Separarea puterii temporale de puterea spirituală, un demers care, după părerea unor autori precum istoricul Fustel de Coulanges sau, mai recent, juristul Jean-Louis Harouel, a jucat un rol esențial în evoluția lumii occidentale și în schimbarea perspectivei asupra politicii.
8. Pilonii de bază pe care s-a clădit democrația modernă de tip occidental și care continuă să susțină, și în prezent, edificiul democrațiilor occidentale, precum: libertatea, egalitatea, fraternitatea, respectul persoanei și al demnității umane, indiferent de rasă, clasă, etnie etc., respectul drepturilor omului înțelese ca drepturi universale.
9. Un fundament transcendențial și, deci, mult mai consistent, pentru drepturile omului.

⁷⁰ Când folosesc expresia „materie politică”, am în vedere toate aspectele, dar cu deosebire cele de ordin doctrinar. În același timp, sunt vizate și aspecte mai generale, care au avut o influență indirectă asupra dezvoltării unor aspecte ținând de știința politică teoretică.

10. O viziune despre pace mult mai consistentă și mai complexă decât oferă diversele doctrine seculare sau alte doctrine religioase.
11. O nouă paradigmă etico-politică bazată pe o morală opusă moralei machiavelismului politic.
12. O deontologie care este valabilă în toate sferile manifestării omului, inclusiv în politică.
13. „Regula de Aur” într-o formă care poate fi ușor reținută și aplicată în toate sferile în care se manifestă umanul.
14. Dragostea (Agape).

Asupra acestui ultim punct merită să insistăm, dată fiind importanța pe care dragostea o poate avea în oricare domeniu în care omul se manifestă, inclusiv în politică. Dragostea – potrivit lui Karl Loewenstein⁷¹ – face parte dintre cele trei mobiluri principale ale acțiunii umane, alături de credință și putere.

Dragostea reprezintă marea ofertă a Creștinismului, ceea ce acesta are și poate să ofere mai de preț lumii. Dragostea se află în centrul Creștinismului. Creștinismul este, în esența lui, dragoste. Astfel: „Dumnezeu e dragoste”⁷². Cea mai mare poruncă este dragostea⁷³. Ce are preț în Isus Cristos este, înainte de orice, „credința care lucrează prin dragoste”⁷⁴. Isus e dragoste. Jertfa lui pe Golgota e expresia dragostei nemărginite pentru oameni. „Căci atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât a dat pe singurul Lui Fiu ca oricine crede-n El să nu piară, ci să aibă viață veșnică”. Porunca nouă pe care Isus le-a dat-o ucenicilor a fost porunca iubirii. „Cum v-am iubit Eu, așa să vă iubiți și voi unii pe alții”⁷⁵. Apostolul Pavel enumeră dragostea printre roadele Duhului Sfânt, alături de bucurie, pace, îndelunga răbdare, bunătate, facerea de bine, credincioșie, blândețe, înfrânarea poftelor⁷⁶. Dintre cele trei valori ale spiritualității creștine indicate de Apostolul Pavel: Credința, Speranța, Dragostea, cea mai mare este Dragostea⁷⁷.

În 1 Corinteni, 13: 4-7, Apostolul Pavel ne prezintă fenomenologia dragostei agape.

„Dragostea este îndelung răbdătoare, este plină de bunătate: dragostea nu invidiază; dragostea nu se laudă, nu se umflă de mândrie, nu se poartă necuviincios, nu caută folosul său, nu se mânie, nu se gândește la rău, nu se bucură de nelegiuire, ci se bucură de adevăr, acopere totul, crede totul, speră totul, suferă totul”.

⁷¹ Karl Loewenstein, *Political power and the governmental process*, University of Chicago Press, Chicago, 1965, p. 3.

⁷² 1 Ioan: 4: 8 și 16.

⁷³ Vezi Matei 22: 36-40.

⁷⁴ Galateni 5: 6.

⁷⁵ Ioan, 13: 34.

⁷⁶ Vezi Galateni 5: 22.

⁷⁷ Vezi 1 Corinteni 13: 13.

Aceasta este dragostea pe care învățătura creștină o propovăduiește. Ea este inspirată de credință, sub călăuzirea Duhului Sfânt, și se deosebește radical de Erosul teoretizat de Platon în dialogurile sale⁷⁸.

Dragostea este o valoare complexă, în sensul că le vizează și le cuprinde pe toate celelalte. Ea este totodată o valoare universală, fiind valabilă în oricare domeniu al manifestării umanului, inclusiv în politică.

Cu toate acestea, sintagma „political agape” a fost introdusă recent în dezbaterile privind politica. Autorul ei este americanul Timothy Jackson. În cartea sa *Political Agape. Christian Love and Liberal Democracy*, autorul american consideră dragostea agape „prima virtute politică, valoarea socială primară” care se situează deasupra altor valori precum dreptatea sau pacea. Cronologic și axiologic, agape se situează deasupra acestor valori.

Autorul american încearcă să argumenteze două lucruri – și anume: 1) că dragostea agape este virtutea civică și politică periculos neglijată a timpului nostru și 2) că o astfel de virtute este indispensabilă atât ca suport pentru democrația liberală, cât și ca limitare a exceselor acesteia⁷⁹.

Faptul amintește de remarca lui Friedrich A. Hayek potrivit căreia „democrația are nevoie de și mai multe restricții severe asupra puterilor discreționare pe care le poate exercita guvernarea, decât alte forme de guvernământ”⁸⁰.

Situând dragostea în centrul doctrinei sale, Creștinismul se plasează la antipodul tuturor doctrinelor care pun în centru „răutatea naturală” a omului, agresivitatea lui înăscută, voința de putere etc. Este vorba de doctrine care au făcut carieră în istoria gândirii politice, precum: doctrina machiaveliană, cu deviațiile ei nefaste: machiavelismul politic sau realismul politic (ilustrat de un Hans Morgenthau, în cartea *Politics among Nations*⁸¹); doctrina hobbesiană după care „omul este lup pentru om” (în starea de natură); doctrina lui Bernard de Mandeville, conform căreia viciile privaților generează beneficii publice; afirmația (judecata) lui David Hume, exprimată în eseul privind libertatea parlamentului după care trebuie să-i considerăm, *apriori*, pe toți oamenii niște escroci; doctrina darwinismului social, potrivit căreia în viața socială și în politică, la fel ca în natură, cel mai tare învinge; doctrina nietzscheeană a voinței de putere ca lege a tot ce este viu; doctrina politicii înțelese ca luptă de clasă și dominație, așa cum a conceput-o marxismul sau, mai aproape de zilele noastre, doctrina conform căreia orice politică reclamă, în mod imperativ, existența unui inamic (Carl Schmitt, J. Freund).

⁷⁸ A se vedea, în această privință, excelenta carte a lui Anders Nygren, *Agape and eros*, Westminster Press, Philadelphia, 1953.

⁷⁹ Vezi Timothy P Jackson, *Political agape: Christian love and liberal democracy*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich, 2015.

⁸⁰ Vezi F.A. . Hayek, *op. cit.*, vol. 3.

⁸¹ Hans J. Morgenthau, *Politics among nations; the struggle for power and peace*.

Tuturor acestor doctrine, Creștinismul le opune dragostea *agape*. Dragostea este valabilă oricând și oriunde. Ea face parte din natura umană genuină așa cum a creat-o Dumnezeu. Dragostea este o aspirație universală, cu toate că adesea vedem cum cea care triumfă este ura. Dragostea nu face rău nimănui. Orice om are nevoie de dragoste, iar absența ei poate genera cele mai abominabile gesturi (am văzut un film în care un copil musulman s-a înrolat în armata voluntarilor kamikaze pentru că avea sentimentul că nu este iubit de nimeni). Dragostea unește, în timp ce ura dezbină. În fine, dragostea este eternă.

„Dragostea nu va pieri niciodată”⁸².

Revendicarea, clamată cu insistență în ultima vreme, a unui alt model (fel) de politică, nu poate ocoli dragostea *agape*. Ea reprezintă marele atu al Creștinismului, în fața altor doctrine, marea ofertă a acestuia, inclusiv în materie politică.

Bibliografie:

- ARISTOTEL, *Politica*, traducere de Elena Bezdechi, Antet, București, 1996.
- BENEDICTUS, *Scrieri alese*, traducere de Delia Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2011.
- BERDIAEV, NICOLAE, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului: preambul gnoseologic*, traducere de Nina Nicolaeva, Humanitas, București, 1998.
- BERDIAEV, NICOLAE, *Un nou Ev Mediu*, traducere de Maria Vartic și Iosif Naghiu, Paideia, București, 2001.
- BERGSON, HENRI, *Cele doua surse ale moralei și religiei*, traducere de Diana Morărașu, Institutul European, Iași, 1992.
- *** *Biblia sau Sfânta Scriptură: a Vechiului și Noului Testament; cu trimeteri*, traducere de D Cornilescu, Romanian Bible Society, Saline, Mich., 2004.
- BOARI, VASILE, „Creștinismul și noua paradigmă etico-politică”, în Vasile Boari (ed.), *Studii politice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007.
- BOARI, VASILE, „Religion as Foundation of a New Ethical-Political Paradigm”, în Andrei Marga (ed.), *Living in truth: a conceptual framework for a wisdom society and the European construction*, Cluj Univ. Press, Cluj-Napoca, 2008.
- BOARI, VASILE, *Noua Europă în căutarea identității*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2009.
- BOARI, VASILE, „The European Identity Crisis”, în Vasile Boari, Sergiu Gherghina (ed.), *Weighting differences Romanian identity in the wider European context*, Cambridge Scholars Pub., Newcastle upon Tyne, 2009.
- BOARI, VASILE, „Creștinism, christofobie și democrație în Europa”, în Iulia Badea-Guérítée, Alexandru Ojică (coordonatori), *Dialogul religiilor în Europa unită*, Adenium, Iași, 2016.
- BOARI, VASILE; ABRUDAN, REI, „Democracy and Human Rights in the Judeo-Christian Tradition”, în Natalia Vlas, Vasile Boari (ed.), *Religion and Politics in the 21st Century: Global and Local Reflections*, Cambridge Scholars Publishing, 2013.

⁸² 1 Corinteni 13: 8.

- BOSSUET, JACQUES BÉNIGNE, „Politique tiree des propres paroles de l'Écriture Sainte”, în *Ouvres de messire Jacques-Benigne Bossuet, évêque de Meaux... Tome septième.*, Paris, 1826.
- CALVINUS, JOHANNES, *Învățătura religiei creștine*, traducere de Daniel Tomuleț, Elena Jorj și Iosif Țon, Cartea Creștină, Oradea, 2003.
- CROCE, BENEDETTO, „Pourquoi nous ne pouvons pas ne pas nous dire «chrétiens?»”, *Commentaire*, no. 101, 2003.
- DOGAN, MATTEI, *Sociologie politică: opere alese*, traducere de Laura Lotreanu și Nicolae Lotreanu, Alternative, București, 1999.
- DOUGLAS, JAMES DIXON, *Dicționar biblic*, traducere de Doris Laurențiu, Liviu Pop și John F Tipei, Cartea Creștină, Oradea, 1995.
- DUROSELLE, JEAN BAPTISTE, *L'Europe: histoire de ses peuples*, Perrin, Paris, 1990.
- ELLUL, JACQUES, *La subversion du christianisme*, Seuil, Paris, 1984.
- ELLUL, JACQUES, *Anarchie et christianisme*, La Table Ronde, Paris, 1998.
- FILMER, ROBERT, *Patriarcha and other writings*, Cambridge University Press, Cambridge [England]; New York, 1991.
- FREUND, JULIEN, *L'essence du politique*, Dalloz, Paris, 2003.
- FUSTEL DE COULANGES, NUMA DENIS, *Cetatea antică: studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, traducere de Mioara Izverna et al., Meridiane, București, 1984.
- GEISLER, NORMAN L, *Etica creștină: opțiuni și consecințe*, Metafora, Oradea, 2008.
- GRUDEM, WAYNE A., *Politics - According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture*, Zondervan, Grand Rapids, Mich, 2010.
- HAROUËL, JEAN-LOUIS, *Le vrai génie du christianisme: Laïcité – Liberté – Développement*, Jean-Cyrille Godefroy, Paris, 2012.
- HAYEK, FRIEDRICH A. VON, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3, The University Chicago Press, Chicago, 1979.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Academiei Române, București, 1969.
- HENRY, CARL F.H, *Dumnezeu, revelație și autoritate*, Cartea Creștină, Oradea, 1993.
- HOBBS, THOMAS, *Leviathanul*, Humanitas, București, 2016.
- JACKSON, TIMOTHY P, *Political agape: Christian love and liberal democracy*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich, 2015.
- JOUVENEL, BERTRAND DE, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, 1972.
- KANT, IMMANUEL, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972.
- KANT, IMMANUEL, *Scrieri moral-politice*, traducere de Rodica Croitoru, Editura Științifică, București, 1991.
- KANT, IMMANUEL, *Spre pacea eternă: un proiect filosofic*, traducere de Rodica Croitoru, Editura All, București, 2008.
- KUNG, HANS, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, Wipf and Stock Publishers, 2004.

- LA BOÉTIE, ÉTIENNE DE, *Discurs asupra servitutii voluntare*, traducere de Mariana Ilie, Incitatus, București, 2001.
- LAVROFF, DIMITRI GEORGES, *Les grandes étapes de la pensée politique*, Dalloz, Paris, 1993.
- LENOIR, FRÉDÉRIC, *Le Christ philosophe*, Plon, Paris, 2008.
- LEWIS, C. S., *Creștinismul redus la esențe*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, 1994.
- LEWIS, C. S., „Cele patru iubiri”, în *Despre minuni; Cele patru iubiri; Problema durerii*, traducere de Sorin Mărculescu și Vlad Russo, Humanitas, București, 1997.
- LOCKE, JOHN, „Al doilea tratat despre cărmuire”, în *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, Nemira, București, 1999.
- LOCKE, JOHN, *Al doilea tratat despre guvernământul civil: adevărata sa origine, durata și sfârșitul său*, traducere de Andreea Năstase, Antet XX Press, București, 2011.
- LOEWENSTEIN, KARL, *Political power and the governmental process*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- MACHIAVELLI, NICCOLÒ, „Principele”, în *Măștile puterii*, traducere de Lăcrimioara Petrescu și Nina Façon, Institutul European, Iași, 1996.
- MARGA, ANDREI, *Religia în era globalizării*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004.
- MARITAIN, JACQUES, *Creștinism și democrație*, traducere de Constantin Galeriu și Liviu Petrina, Crater, București, 2000.
- MARSHALL, PETER, *Lumină și glorie: o istorie a constituirii Americii*, traducere de David Manuel și Mircea Bunta, Cartea Creștină, Oradea, 1995.
- MAXWELL, JOHN C., *Comentarii biblice asupra conducerii*, traducere de Lidia Mihăilescu, Elisabeta Chiriță și Laurențiu Pășcuți, Life Publishers International, București, 2007.
- MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, *Despre spiritul legilor*, traducere de Dan Bădăraș și Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1964.
- MONTGOMERY, JOHN WARWICK, *Drepturile omului & demnitatea umană*, traducere de Iulian Necea și Adrian Serecut, Cartea Creștină, Oradea, 2004.
- MORGENTHAU, HANS J., *Politics among nations; the struggle for power and peace*, Knopf, New York, 1967.
- NYGREN, ANDERS, *Agape and eros*, Westminster Press, Philadelphia, 1953.
- OPEN DOORS USA, „List of Persecuted Christians Worldwide”, *Open Doors USA*, <https://www.opendoorsusa.org>, data accesării 12 august 2016.
- PLATON, *Republica*, traducere de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- PLATON, „Omul politic”, în *Opere complete*, traducere de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2001.
- PRÉLOT, MARCEL; LESCUYER, GEORGES, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, Paris, 1997.
- RATZINGER, JOSEPH, *Europa în criza culturilor*, traducere de Delia Felicia Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2008.
- RENAN, ERNEST, *Viața lui Isus*, traducere de J. Leonard, Editura AMB, București, 1991.
- RICCI, JEAN-CLAUDE, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, Paris, 2011.
- SCHUMAN, ROBERT, *Pour l'Europe*, ediție de Jean-Dominique Giuliani, Fondation Robert Schuman; les Éditions Nagel, Paris; Genève, 2010.
- SORMAN, GUY, *La solution libérale*, Fayard, Paris, 1984.

- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *Despre democrație în America*, traducere de Magdalena Boiangiu, Claudia Dumitriu și Beatrice Staicu, Humanitas, București, 1995.
- TOMA DIN AQUINO, *Summa theologiae*, traducere de Alexander Baumgarten et al., Polirom, Iași, 2009.
- TUCIDIDE, *Razboiul peloponesiac*, traducere de Nicolae I. Barbu, Editura științifică, București, 1966.
- UNAMUNO, MIGUEL DE, *Agonia creștinismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Institutul European, Iași, 1993.
- WEBER, MAX, *Economie et société*, Plon, Paris, 1971.
- WEBER, MAX, *Politica, o vocație și o profesie*, traducere de Ida Alexandrescu, Anima, București, 1992.
- WEIGEL, GEORGE, *The cube and the cathedral: Europe, America, and politics without God*, Basic Books, New York, 2005.
- WEILER, JOSEPH H., *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Bureau Biblioteca Univ. Rizzoli, 2003.

Islam, politică și provocările modernității

Radu MUREA

Procesul de modernizare a lumii islamice a reprezentat o transformare civilizațională remarcabilă, a cărei istorie tumultuoasă începe să prindă contur la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Odată demarat de elitele politice musulmane, fenomenul a luat forma unor împrumuturi tehnologice, instituționale și culturale majore, care, în cele din urmă, au re poziționat coordonatele ereditare ale unei culturi obișnuită rareori în a da primat inovației în detrimentul tradiției. Până atunci, începând cu secolul al VII-lea e.n., Islamul – și civilizația extraordinară care a răsărit în urma imensului său succes spiritual și militar – au găsit puține opreliști în a-și răspândi mesajul de-a lungul unei arii geografice impresionante. Considerându-se depozitara revelației finale a divinității, așadar însărcinată cu eradicarea sau corectarea profețiilor anterioare distorsionate de trecerea timpului sau de slăbiciunea umană, lumea islamică a proiectat o încredere exacerbată printre adepții săi. Într-adevăr, la sfârșitul secolul al XVI-lea, văzut din exterior, Islamul putea cu ușurință să pretindă recunoașterea calității universale a civilizației sale¹.

Dincolo de orice îndoială, aceasta era în sine o evoluție impresionantă, numai și numai dacă luăm în considerare istoria anevoioasă a primei comunități religioase, și în același timp politice (*umma*), întemeiată de Profetul Mahomed la Medina. Din perspectivă strict islamică, revelația Profetului Mahomed pune capăt perioadei cunoscută în Coran sub numele de *djāhiliya*, acea epocă a ignoranță și barbariei, în care clanurile nomade ale „insulei Arabe” (*Djazīrad al-`Arab*), lipsite de un Profet și o scriptură revelată în limba arabă, își duceau existența în limitele înguste ale conflictelor inter-tribale. Spre deosebire de tradiția statală a cândva puternicelor regate sabeo-himyarite din sud-vestul peninsulei, a căror ascensiune politică și comercială începe odată cu secolul al VIII-lea a.e.n., triburilor subscrise teritoriului Hidjaz-ului și Najd-ului și celei mai mari părți a nordului peninsulei, le lipsește experiența unor state centralizate. În acest context, folosirea termenului de *djāhiliya* este întrucâtva îndreptățită, în măsura în care niciuna dintre așezările sedentare, semi-urbane ale Hidjazului nu a fost capabilă să se rupă în totalitate de moștenirea ei nomadă. Realizări arhitecturale și ingine-

¹ Marshall GS Hodgson, *Rethinking world history: Essays on Europe, Islam and world history*, Cambridge University Press, 1993, p. 97.

rești, precum marele baraj de la *Mārib* sau complexul rezidențial de la *Gumdān*, sunt accesibile triburilor din Arabia centrală doar prin intermediul mențiunilor literare pe care aceste impresionante construcții ale lumii antice le evocă chiar și la câteva secole de la ruina regatelor sudice. Cel puțin la limita nordică a Arabiei, elementele tribale nomade care nu mai reușesc să-și asigure supraviețuirea în această economie a „precarității”², așa cum o numește istoricul francez André Miquel, caracteristică deșertului arab, se vor infiltra în spațiul siro-mesopotamian, fiind asimilate influențelor spirituale și culturale caracteristice acestor zone. Regatele efemere pe care aceste triburi reușesc să le întemeieze pe limesul arab, între care se numără cel Nabatean de la Petra, secondat de Lahmizii din Hīra sau, din secolul al VI-lea, de rivalii lor Gasanizi instalați la sud de Damasc, reușesc totuși să păstreze multe dintre tradițiile lor marțiale arabe. Gasanizii, în special, se vor remarca prin renunțarea timpurie la politeismul arab, specific originilor lor sud-arabe, în favoarea creștinismului monofizit, religie pe care nu o vor abandona nici măcar în fața cuceririi islamice. Rolul lor de stat client al bizantinilor va lua sfârșit odată cu înfrângerea pe care armata imperială trimisă de Heraclius I (610-641) în Levant, pentru a opri avansul trupelor Califului Umar ibn al-Khattāb (634-644) în Siria, o suferă pe râul Yarmuk în vara anului 636. Trei luni mai târziu, împăratul sasanid Yazdegard III (632-651) va fi incapabil să oprească expansiunea islamică în Irak, fiind învins la Qadisiyya, pe malul vestic al Eufratului, de trupele arabe ale generalului Saad ibn Abu Waqqās. Chiar și la sfârșitul secolului al XX-lea, simbolistica asociată acestei victorii rămâne profund ancorată în imaginarul islamic, ajungând să semnifice atât rivalitatea etnică arabo-persană, cât mai ales ostilitatea sectară între cele două mari denominații islamice, *sunism* și *shiism*. Propaganda regimului secular *Baath*-ist al lui Saddam Hussein se va folosi de narațiunea bătăliei de la Qadisiyya în conflictul dintre Irak și Republica Islamică Iran, încercând să-și valideze agresiunea prin intermediul acestui eveniment istoric³.

Influența și prosperitatea comercială de care se bucură regatele milita-riste arabe reprezintă în fapt un efect al controlului pe care acestea reușesc să-l exercite asupra drumului comercial care leagă sudul Arabiei de nordul peninsulei, iar de aici de porturile Levantului. Aceleași cauze economice care au favorizat ascensiunea acestor regate de limes, vor transforma Hidjazul și așezările sale sedentare în centre vitale pentru comerțul dintre sudul și nordul Arabiei. Declinul politic și economic al zonei sudice a peninsulei, acea bogată *Arabie Felix* al cărei miraj a adus ruina legiunilor lui Aelius Gallus în antichitate, nu explică decât în parte importanța comercială pe care negustorii și antrepозitele semi-sedentare

² André Miquel, *Islamul și civilizația sa: din secolul al VII-lea pînă în secolul al XX-lea*, vol. I, traducere de Gloria Dorothea Ceacalopol și Radu Florescu, Meridiane, București, 1994, p. 37.

³ Christopher Tyerman, *Fighting for Christendom: holy war and the crusades*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2004, p. 208.

situate pe țărmul Mării Roșii o capătă în perioada imediat anterioară apariției Islamului. Principalul motiv pare să stea în falimentul drumului comercial ce lega Eufratul de Golful Persic, drum care devine impracticabil odată cu reluarea ostilităților la începutul secolului al VI-lea între Imperiul Bizantin și puternicul său rival Sasanid. Mărfurile produse în sudul peninsulei, între care cele mai apreciate sunt smirna și tămâia, la care se adăugau cantități considerabile de mătase și mirodenii venite pe filiera Oceanului Indian, intră acum, nu fără câștiguri considerabile, sub monopolul negustorilor proveniți din clanurile arabe din Hidjaz. Impactul social și economic asupra triburilor de aici, dar mai ales creșterea în importanță a centrelor comerciale semi-sedentare de la Marea Roșie pe care acestea le controlau, între care pot fi enumerate *Ta'if*, *Yathrib* (Medina) și nu în ultimul rând *Mecca*, va avea implicații profunde pentru apariția Islamului. Din punct de vedere social, bunăstarea economică caracteristică acestei perioade introduce o oarecare stratificare în cadrul societății arabe, erodând, cel puțin în parte, vechile loialități și tradiții nomade. Acea vârstă eroică a conflictelor intertribale (*Ayyām al-Arab*, lit. *zilele arabilor*), care domina existența materială și culturală a fiecărui clan în perioada pre-islamică, se vede acum amenințată de mercantilismul noilor elite comerciale, a căror prestanță socială se mai construia acum doar tangențial apelând la vechile tradiții beduine, tradiții care se construiseră având la bază grupul, comunitatea, ca formă de bază a organizării sociale și nicidecum individul. Aceștia din urmă, clanul îi garanta atât existența, cât și securitatea personală, definindu-i drepturile și obligațiile în funcție de poziția socială a familiei din care provenea. Liniile genealogice patrilineare și faptele eroice atașate atât strămoșilor eponimi, cât și personajelor remarcabile, stabileau cel mai adesea statutul pe care un individ putea să-l ocupe în societatea tribală⁴. Politic însă, nivelul atins de beduinii arabi este unul puțin sofisticat, reflectând într-o anumită măsură provocările majore, geografice și climatice, pe care aceste triburi le aveau de înfruntat. Liderul comunității, *Sayd* sau *Sheikh*, rareori nefiind mai mult decât un *primus inter pares*, este rezultatul unui proces electiv întreprins de bătrânii tribului, organizați într-un *majlis* (consiliu). Majoritatea clanurilor recunoșteau ascendentul unei familii ilustre, aceea *Ahl al-bayt* (lit. *oamenii casei*) ai cărei membrii puteau spera, în măsura în care prestigiul personal le permitea asta, să fie aleși în fruntea propriului trib. Lipsit de puteri coercitive, rolul principal al *Sheikh*-ului, sfătuit în general de *majlis*, era să arbitreze diferitele dispute apărute între membrii sau clanurile tribului. Elementul de referință care sancționa orice decizie a liderilor tribali era *Sunna*, un concept care înainte de islamizarea sa semnifica autoritatea extraordinară pe care precedentul și practica strămoșilor le aveau în societatea tribală arabă. Pe de altă parte, procesul de sen-

⁴ Dominique Sourdél, Janine Sourdél-Thomine, *Civilizația Islamului clasic*, Editura Meridiane, București, 1975, pp. 28-48; Philip Khuri Hitti, *Istoria arabilor*, traducere de Irina Vainovski-Mihai, All, București, 2008, pp. 3-32, 33-70.

detarizare, observabil în această perioadă în zonele active economic ale Arabiei, cum era mai ales coasta Hidjazului este unul incomplet. Multe dintre elementele culturii și societății tribale sunt integrate unei forme de locuire care pare să atingă stadiul urban. În acest context, așa cum Mecca pare să evidențieze, instituția *Sheikh*-ului pare să piardă teren în fața afirmării unei oligarhii a familiilor ilustre⁵. Acestor transformări li se adaugă, cu siguranță, și presiunile monoteiste pe care arabii le resimțeau deja în urma contactului cu triburile evreiești sau creștine, o prezență obișnuită în oazele și centrele sedentare ale peninsulei.

Simbolic, teritoriul Hidjazului, spațiul manifestării revelației islamice, grație canalului profetic reprezentat de Mahomed (*ibn Abdallah*), ocupa la începutul secolului al VII-lea un loc semnificativ în panteonul și cosmogonia triburilor nomade din centrul Arabiei. Dincolo de animismul specific oricărei societăți tribale, sanctuarele așezărilor sedentare din această regiune reușiseră să dezvolte manifestări spirituale și cultice care depășiseră în complexitate formele arhaice caracteristice religiilor semite primitive. Henoteismul precede apariția Islamului, întrucât o oarecare evoluție spre această formă religioasă poate fi deslușită în importanța pe care triburile de aici o acordă atât triadei astrale Al-'Uzza, al-Lāt și Manāt, ale căror sanctuare le suplimentează pe cel principal de la Mecca dedicat în principal, dar nu exclusiv, lui *Allāh* (zeul, divinitatea). Administrarea și paza centrelor religioase și comerciale intra în general în responsabilitatea diferitelor triburi sub a căror jurisdicție tradițională acestea se aflau. Sanctuarul și templul cubic (*Ka'ba*) de la Mecca în special, fondat potrivit tradiției islamice de Adam, iar după potop reconstruit de Avram și de fiul său Ismael sub îndrumarea îngerului Gabriel (*Jibra'il*), își pierduse de-a lungul timpului destinația sa exclusiv monoteistă. Chiar dacă tribul *Quraysh*, din care făcea parte și Profetul Mohamed și sub a cărui autoritate se află atât Mecca, ca dealtfel și târgul apropiat de la 'Uka, restabilește tradiția ismaelită, decizerea de caracterul politeist și cosmopolit al zeităților care populează panteonul meccan va reprezenta una dintre temele predilecte ale noului mesaj religios⁶.

Misiunea profetică a lui Mahomed începe, potrivit tradiției islamice, în anul 610 în timpul lunii sacre a *Ramadanului*. La origine un festival păgân, specific dispărutei deja civilizații Sabeaene din sudul peninsulei, a noua lună a calendarului arab este considerată ca fiind momentul în care, „a fost trimis Coranul, drept călăuză pentru oameni, dovezi limpezi pentru drumul cel drept și Îndreptar[între ceea ce este permis și ceea ce este oprit]”⁷. Prima revelație, primită de Mahomed în timpul unei asemenea nopți de rugăciune (*al-Qadr*, lit. a

⁵ Bernard Lewis, *The Arabs in history*, Oxford University Press, Oxford; New York, 1993, pp. 23-27.

⁶ Philip Khuri Hitti, *Istoria arabilor*, pp. 64-65, 66-70.

⁷ *Coran* [Traducerea Sensurilor Coranului Cel Sfânt în Limba Română], traducere realizată de Liga Islamică și Culturală din România, ediția a III-a, Editura Islam, București, 2004, *Surat Al-Baqara*, 2: 185.

decretului) petrecută în solitudine în peștera Hirā, aflată nu departe de Mecca, nu va însemna neapărat începutul carierei sale misionare. Abia doi ani mai târziu, după ce Profetul Mahomed se va fi convins de natura divină a revelațiilor primite prin intermediul îngerului Gabriel, el va reuși să pună bazele unei mici comunități de musulmani dornici să renunțe la vechile obiceiuri și loialități tribale pentru a face parte din *umma* musulmană. Pentru familiile influente din Mecca, noua credință, *Islam*⁸, și monoteismul său strict, universalist, pe care îl impune în tradiția celorlalte două religii avraamice, reprezenta o amenințare directă la adresa vechii ordini religioase și implicit, materiale. Întrucât cele două fațete se confundau adesea, având în vedere importanța devoțională a sanctuarului cosmopolit de la Mecca în economia spirituală a țărmului vestic al Arabiei centrale, introducerea unei forme religioase monoteiste aducea concomitent pierderea prestigiului sanctuarului și a veniturilor materiale generate de administrarea pelerinajului și a festivalurilor religioase. Într-o anumită măsură însă, ostilitatea unei anumite părți a societății meccane față de Mahomed și mica sa comunitate are cauze mult mai profunde. Sanctuarul meccan, prin reunirea deităților diferitelor clanuri, reprezenta un simbol puternic al unității acestora, garantând pacea și prosperitatea orașului. În anul 622, Mahomed, lipsit de protecția asigurată până atunci de unchiul său Abu Talib ibn Abdul-Muttalib, va migra (*Hijra*) împreună cu apropiații săi la Yathrib, o oază agricolă aflată la 400 de km. nord de Mecca. Rolul său în cadrul acestei așezări sedentare, cunoscută de acum înainte drept Medina (*al-Madīnah* lit. orașul), va fi acela de arbitru, în limitele trasate de acea *Sahīfat ul-Madīnah* (lit. Carta de la Medina), încheiată între comunitatea de meccani (*al-Muhajirun*, lit. imigranții) și diferitele clanuri multiconfesionale care alcătuiau societatea medineză. O parte din populația oazei, care până atunci fusese victima diferitelor conflicte inter-tribale, va adopta Islamul, devenind parte integrandă a ummei islamice. Două dintre clanurile medineze, *Banū Aws* și *Banū Khazraj*, se vor remarca prin ajutorul oferit imigranților medinezi și Profetului, fiind cunoscuți în tradiția islamică drept *al-Ansār* (lit. cei care ajută), lor opunându-li-se acei *al-Munāfiqūn* (lit. ipocriții)⁹.

Umma medineză, de acum înainte capabilă să pună în practică atât idealul islamic revelat lui Mahomed, cât și ambițiile politice și militare ale membrilor săi, se va angaja într-un conflict prelungit cu aristocrația meccană. Dovedindu-și abilitățile de lider politic și militar, Profetul Mahomed va reuși ca în câțiva ani

⁸ La nivel pur semantic, cuvântul în sine poate fi echivalat cu sensurile atribuite termenului de „monoteism”. Termenii „Islam” și „musulman” reprezintă formele de infinitiv, respectiv participiu, ale unui verb ale cărui semnificații se pot traduce prin sintagmele „a izbăvi (pe Om)” și „a se dedica (pe sine sau ceva) în totalitate (lui Dumnezeu)”. Luate împreună, cele două sensuri dau naștere unei semnificații aparte, care se remarcă prin excluderea oricăror alte forme de devoțiune, în afară de cea solicitată de o divinitate atotputernică. Vezi D. S Margoliouth, *Mohammedanism*, Williams and Norgate, London, 1921, pp. 7-10.

⁹ Bernard Lewis, *The Arabs in history*, pp. 30-38.

să întărească situația precară a imigranților medinezi, construind astfel o comunitate al cărei succes lumesc reprezenta o garanție a favorului divin. Favor care va fi cu prisosință dovedit de victoria impresionantă pe care o mică armată musulmană o obține la Badr, în anul 624, în fața unei forțe meccane net superioare. Cu toate că un an mai târziu musulmanii trec printr-un moment extrem de dificil, intervenit după înfrângerea suferită de la Uhud, umma este de acum stabilizată atât social, cât și politic. Rolul său principal este să suplimenteze tribul, înlocuind legătura consfințită de sânge, de apartenența la o linie genealogică comună cu liantul asigurat de comunitatea religioasă. Într-o anumită măsură, se poate face o paralelă între modul în care au luat naștere așezările urbane (sedentare) din Arabia și evoluția ummei. Așa cum primele construiau cetatea pe scheletul funcțional reprezentat de tradiția tribală, păstrând multe dintre elementele definitorii ale vieții nomade, în același fel umma musulmană suplimenta comunitatea tribală, fără a se rupe în totalitate de moștenirea ei. O serie de elemente care țineau de Sunna (lit. Obicei [de a proceda]) beduină, între care se pot distinge practici legate de administrarea și transmiterea proprietății private, căsătoria sau relațiile inter-umane, erau prezervate prin transpunerea lor într-un tipar religios. Autoritatea de care se bucură Profetul Mahomed va schimba însă percepția și structura puterii politice în cadrul societății islamice.

Depășind natura consensuală și electivă a sistemului politic tribal, autoritatea lui Mahomed se fundamentează pe misiunea sa profetică, în fapt o garanție a continuării revelației¹⁰. Această tensiune între misiunea religioasă a Profetului și rolul său politic de lider al comunității este adesea vizibilă și la nivelul ummei, cel puțin în primele secole ale Islamului. În acest fel, umma rezează mult mai mult decât un simplu vehicul de salvare, este o comunitate politică în adevăratul sens al cuvântului; o comunitate în care obiectivele politice și motivațiile religioase, urmând exemplul lui Profetul Mahomed transformat acum de tradiție în praxă, sunt cel mai adesea lipsite de distincții notabile. Un oarecare echilibru este însă atins în acest caz mult mai târziu, în perioada medievală a Islamului, atunci când religia nu era considerată ca fiind „...deasupra politicii și a altor chestiuni lumești, ci din contră o recomandare pentru reglementarea lor. [...] deoarece religia trebuia în fapt să îndrepte lucrurile pentru oameni în lumea asta nu mai mult decât în cealaltă, și era evident că purtătorul adevăratei religii trebuia să obțină puterea politică pentru a putea îndeplini această sarcină”¹¹.

În anul 630, la mai puțin de un deceniu de la începerea Hijrei de către comunitatea de musulmani din Mecca avându-l în frunte pe Profetul Mohamed, orașul primei revelații îi aparține – și, odată cu el, și convertirea și loialitatea

¹⁰ Philip Khuri Hitti, *Istoria arabilor*, pp. 73-80; Bernard Lewis, *The Arabs in history*, pp. 39-44.

¹¹ Patricia Crone, *Medieval Islamic political thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, p. 11.

tribului care-l repudiasse. Imensul capital de imagine pe care îl are acum Profetul și religia pe care o propovăduiește, precum și entuziamului și eroismul noilor convertiți, va schimba istoria lumii cunoscute. Cel mai important rol, așa cum afirmă și orientalistul olandez Christian Snouck Hurgronje, l-a jucat „religia, Islâm, [cea] care, într-un anumit sens, a unit triburile arabe dezbinat dincolo de orice speranță; Islâm-ul, cel care le-a permis să fondeze o comunitate internațională enormă; Islâm-ul, cel care a legat națiunile abia convertite, chiar și după ce puterea sa politică s-a destrămat, și este Islâm-ul cel care le unește azi, când doar o rămășiță jalnică a acestei puteri mai supraviețuiește”¹².

Nu doar expansiunea geografică impresionantă trebuie considerată remarcabilă, ci mai ales gradul incredibil de coerență pe care Islamul îl imprimă acestei lumi¹³. Așa cum de altfel demonstrează și reputatul islamolog american Bernard Lewis, conceptualizarea Islamului folosind categorii derivate din experiența religioasă europeană, eminamente creștină, denaturează semnificațiile pe care Islamul, în toată complexitatea sa spirituală și implicit socială, le proiectează asupra universului musulman. Spre deosebire de *Creștinism*, a cărui evoluție are loc într-un ambient civilizațional marcat de moștenirea greco-romană, așadar susceptibil în a îngloba practici cultice păgâne, Islamul moștenește tradițiile religioase specifice zonei Orientului Mijlociu și Apropiat. Acesta este motivul pentru care termenul religie (*religio*), reabilitat în universul creștin de traducerea vulgară a Bibliei de către sfântul Jerome, își găsește cu greu un corespondent lingvistic în lumea islamică. În mediile seculare musulmane, conceptul european este tradus prin intermediul cuvântului arab *dîn*, însă valoarea semantică a acestui element lingvistic coranic surclasează valențele limitate ale corespondentului său creștin. Variantele etimologice ale acestui termen regăsite în limbile ebraică și aramaică, traduse prin *lege*, sunt mult mai apropiate de semnificațiile cuvântului, dacă acceptăm faptul că Islamul este, așa cum ne spune Lewis, „... nu numai un sistem de credință și venerare, o sferă specifică a vieții [umane], așadar distinctă de celelalte compartimentalizări care intră sub jurisdicția autorităților laice ce administrează legile seculare; [Islamul] reprezintă viața în totalitate, iar reglementările sale includ atât norme civile sau penale și chiar ceea ce noi am numi legi constituționale”¹⁴.

Tocmai această structură legalistă, bazată pe legi, practici și coduri sancționate fie religios, fie acreditate adesea prin intermediul tradiției, a asigurat

¹² C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism; lectures on its origin, its religious and political growth and its present state*, G.P. Putnam's Sons, New York; London, 1916, p. 16.

¹³ Peter N. Stearns, *Western civilization in world history*, Routledge, New York, 2007, pp. 31-34.

¹⁴ Bernard Lewis, „The roots of Muslim rage”, *Policy*, vol. 17, nr. 4, 2002, pp. 79-80; Vezi și Armando Salvatore, „Tradition and Modernity Within Islamic Civilization and the West”, în Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, Martin van Bruinessen (ed.), *Islam and modernity: key issues and debates*, Edinburgh University Press, 2010.

Islamului o stabilitate socială care s-a reflectat apoi într-o remarcabilă coerență civilizațională ce a reușit în general să eludeze provocările geografice sau culturale. Din Indonezia și până în Europa Centrală, incluzând aici Subcontinentul Indian, zona Caspică, stepele Caucazului, Semiluna Fertilă, Arabia, Anatolia și nordul Africii, societățile care alcătuiesc Islamul, în ciuda numeroaselor expresii de specificitate și originalitate culturală pe care le articulează, rămân familiare oricărui musulman. Limba arabă, prin statutul ei eminentemente liturgic, asigură liantul spiritual, în timp ce universul literaților și inteligenței se dezvoltă în jurul expresiilor literaturii persane clasice. Sentimentul unei istorii comun împărtășite reprezintă proiecția unui imaginar social, istoric și cultural a cărui mitologie fondatoare a fost integrată la nivelul fiecărui societăți ce a intrat în sfera religioasă a Islamului. Tentațiile hagiografice, ca de altfel și loialitățile conflictuale pe care memoria personajelor providențiale ale Islamului le invocă fiecărui musulman, alimentează diferitele manifestări ale universului spiritual și teologic islamic. Cu toate acestea, idealizarea perioadei celor patru *Califi drept-credincioși* (*Khulafā'ur-Rāshideen*), perioadă ce ia sfârșit odată cu ascensiunea dinastiei Umayyade (*Al-Hilāfat al-Umawiyya*), imobilizează resursele simbolice ale imaginarul colectiv musulman, reușind să depășească clivajele diverselor denotații religioase. Minaretul moscheii devine curând arhetipal în economia arhitecturală a orașelor islamice, la fel și segregarea acestora în cartiere autonome care dezvoltă, și adesea își asociază, o identitate comunitară distinctă. Fundațiile pioase islamice (*waqf*), fiecare administrând în folosul societății proprietăți impresionante, sunt o expresie a carității islamice, sau uneori, o modalitate facilă de a eluda un sistem fiscal ori juridic rigid, grație caracterului inalienabil al acestui tip de donație. De o influență considerabilă în viața orașelor islamice se bucură ordinele (frățiile) Sufi, acele *tariqa*, care asigură, atât prin practicile lor ezoterice, cât și prin sanctuarele pe care le patronează, un debușeu mistic tentant în universul legalist islamic. Numeroasele gilde de artizani secondări de negustorii și comercianții bazarului guvernează un sistem economic capabil să întrețină și să alimenteze rutele comerciale majore ale lumii cunoscute. Islamul este traversat de la un capăt la altul de drumurile comerciale antice care legau Imperiul Roman de Persia Ahemenidă, iar de aici de China dinastiei Han. Odată ce populația Asiei de Sud-Est a acceptat Islamul, regiunea a devenit un antrepozit comercial imens pentru mărfurile din India și China, înainte de a lua drumul către Europa și Africa de Nord. Astfel, o religie al cărei Profet fusese la rândul lui negustor și al cărei metanarativ este punctat de imagini și alegorii comerciale, patrona deja la sfârșitul secolului XIV cel mai mare sistem comercial pe care îl cunoscuse omenirea¹⁵.

¹⁵ Mir Tamim Ansary, *Destiny disrupted a history of the world through Islamic eyes*, Public Affairs, New York, 2009, pp. 195-198.

Mobilitatea umană și evident culturală pe care o implică administrarea rutelor comerciale are cu siguranță rolul său major în asigurarea coerenței civilizației islamice, însă este departe de a avea impactul și semnificația pelerinajului religios la Mecca. *Hajj*-ul anual, al cincilea stâlp al religiei islamice, alături de mărturia de credință (*shahada*), cele cinci rugăciuni rituale (*salat*), dania/ impozitul ritual (*zakat*) și postul ritual (*sawm*) din luna Ramadanului, rămâne, prin imensa migrație umană pe care o solicită, catalizatorul spiritual care introduce atât individul, cât și comunitatea în atmosfera anistorică a revelației. Impactul său dublu, religios și politic, mobilizează în avantajul Islamului conștiința unei identități colective universale. Marile rute de pelerinaj, de la Damasc (*Darb al-Hajj al-Shami*), Cairo (*Darb al-Hajj al-Misri*) și cea mai cunoscută de la Bagdad (*Darb Zubayda*) construită de Califul Abassid Harun al-Rashid, asociază teritoriul Orientului Mijlociu semnificațiilor profund religioase pe care le înscrie peninsula Arabă în conștiința musulmană¹⁶.

Dincolo de universul exclusiv religios, viața politică a provinciilor și marilor așezări urbane islamice premoderne este scena unui proces complex de negociere, delimitare și uneori conflict între autoritatea imperială și puternicele centre de putere provinciale. Aristocrația locală, funciară, comercială sau militară își augmentează influența socială asigurând din rândurile sale atât componența aparatului birocratic local, cât și a clasei *ulama*. Aceștia din urmă, servind rolul de învățați și interpreți ai vastului sistem juridic islamic, au o influență considerabilă în cadrul fiecărei comunități. Spre deosebire de creștinism, care dezvoltă o clasă aparte de intercesori între credincios și divinitate, implementând la nivel spiritual modelul administrației imperiale bizantine¹⁷, Islamul subliniază legătura directă a musulmanului cu divinitatea, delimitând astfel într-o manieră inovatoare spațiul legalicist de acțiune al *ulama*. Dacă clericii creștini sunt intercesori între credincios și Dumnezeu, *ulama* sunt mai degrabă mediatori și interpreți între individ/comunitate și sistemul complex de legi/reglementări și recomandări religioase, pe care Coranul și *Sunna* Profetului le impun musulmanilor.

Pentru Ayatollahul Khomeini, liderul revoluției islamice iraniene, doar *ulama* (*mullahii*) sunt capabili să-i aducă pe musulmani „în stradă pentru a muri în numele Islamului – implorând ca sângele lor să fie vărsat pentru Islam”¹⁸. Implicarea directă a *mullahilor* iranieni șiți în evenimentele revoluționare care au dus la prăbușirea dinastiei Pahlavi în anul 1979 este mai degrabă expresia

¹⁶ Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București, 1993, pp. 34, 48; Vezi Robert Bianchi, *Guests of God: pilgrimage and politics in the Islamic world*, Oxford University Press, New York, 2004; Josef W. Meri, Jere L. Bacharach, *Medieval Islamic civilization: an encyclopedia*, Routledge, New York, 2006, pp. 681-682.

¹⁷ Harvey Cox, *The future of faith*, HarperOne, New York, NY, 2009, pp. 5-6.

¹⁸ Amir Taheri, *The spirit of Allah: Khomeini and the Islamic revolution*, Adler & Adler, Bethesda, Md., 1986, p. 56.

unei specificități Islamului šiit iranian, respectiv a unor evoluții ideologice moderne, însă influența majoră pe care o are această clasă de savanți juridici de-a lungul marilor imperii Islamice premoderne nu poate fi contestată. Cu toate acestea, spre deosebire de modelul creștin, poziționarea ulama față de puterea politică este adesea refractară, atitudinea lor, atât în practică, cât și în predică exprimă cel mai adesea nuanțe de chietism politic.

1. Islam, politică și tentația Califatului

La ora scrierii acestui text, una dintre cele mai violente manifestări ale fundamentalismului religios islamic, organizația teroristă cunoscută sub numele de *Statul Islamic al Irakului și Levantului (al-Sham)*, a reușit să proclame un Califat în teritoriul pe care îl controlează între suburbiile orașului Aleppo și orașele din nord-vestul Irakului. O dezvoltare neprevăzută și malignă a *Primăverii Arabe*, ISIS sau ISIL¹⁹, cum este cunoscută organizația în mediile internaționale, s-a substituit atât *al-Qaeda* în Irak, cât și corespondentului său sirian, *Jabhat al-Nusra*. După cucerirea la 10 iunie 2014 a Mosulului, cel de-al doilea oraș ca mărime irakian, urmată în câteva zile de Tikrit, locul de naștere al lui Saddam Hussein, insurgenții s-au transformat într-un adversar de temut în Orientul Mijlociu. Experiența dobândită pe frontul sirian în cei trei ani de război civil împotriva armatei președintelui Bashar al-Assad va ajuta această fostă ramificație teroristă al-Qaeda, să învingă și să dezarmeze cele trei divizii ale armatei irakiene staționate în nordul țării. Într-adevăr, pentru administrația americană, cea care a finanțat în decursul ultimului deceniu înarmarea și pregătirea noii armate irakiene, ușurința cu care ISIS s-a impus în campania irakiană constituie o lovitură de imagine majoră. Pe de altă parte, așa cum demonstrează într-un editorial Abdulrahman al-Rashed, directorul general al canalului de știri *Al Arabiya News*, nu doar SUA sau guvernele arabe resimt tot mai pregnantă amenințarea ISIS, ci și organizații fundamentaliste precum *Frăția Musulmană* sau *Suroor*. Acestea din urmă, *terorizate* de violența și lipsa de scrupule arătate de ISIL în impunerea propriei variante puritane a Islamului, au etichetat această organizație ca fiind *al-Khawarij (partida celor care au deviat)*²⁰.

¹⁹ ISIS, ISIL sau IS (Islamic State) reprezintă acronime în limba engleză, folosite în mod curent în presa internațională pentru a denumi această mișcare teroristă. ISIS este folosit pentru *The Islamic State of Iraq and al-Sham*. Termenul al-Sham vine de la *Bilad al-Sham* și denumește teritoriului sirian din jurul orașului Damasc, teritoriu care mai este cunoscut în mediile europene și ca Levant, de unde și ISIL.

²⁰ Abdulrahman al-Rashed, Friday, "ISIS is now chasing the Surooris", *Al Arabiya News*, 22 August 2014, accesat la 30 August 2014, <http://english.alarabiya.net/en/views/2014/08/22/ISIS-is-now-chasing-the-Surooris.html>.

Strict din perspectivă istorică însă, chiar dacă atrocitățile și execuțiile sumare comise de ISIL împotriva šiitilor, creștinilor sau a comunității Yazidi din nord-vestul Irakului sunt inacceptabile în secolul XXI, această formă de urgență religioasă nu este întâmplătoare. Recurența acestor mișcări puritane de-a lungul timpului poate fi considerată o caracteristică specifică istoriei islamice. Abu Bakr al-Baghdadi, enigmaticul lider al noului auto-proclamat Stat Islamic (IS), de acum purtând titulatura de [Amir al-Mu'minin] Califul Ibrahim, pare un personaj dezvoltat dintr-un context medieval. Mesajul său puritan, ostilitatea totală față de orice manifestare culturală care pare neconformă cu practica originală a Islamului, apetența pentru restabilirea unității comunității musulmane, urmează deja o serie de precedente istorice. Al-Baghdadi descrie astfel ceea ce islamologul american L. Carl Brown numește modelul liderului religios tipic musulman al cărui discurs câștigă adepți la periferie, pentru ca mai apoi să conteste militar și religios legitimitatea centrului. În această categorie, intră o serie de personaje a căror moștenire teologică rămâne, în unele cazuri, extrem de relevantă și la ora actuală. Cel mai important dintre aceștia este, fără îndoială, Mohammad Abd al-Wahhab (-1792), a cărui obsesie puritană a unui Islam anistoric refuză orice laxism teologic în materie de unitarianism și solicită și restabilirea cultului în simplitatea sa inițială. Integrată cu succes de Mohammad Ibn Saud (-1765), liderul beduinilor de pe platourile deșertice din Nejd, propriilor proiecte expansioniste, ideologia wahhabită va ajuta la întemeierea primului stat saudit. Un alt model pe care Abu Bakr al-Baghdadi și mișcarea sa par să-l urmeze îndeaproape este cel al lui Mohammed Ahmed (1844-1885) din Dongola. Supranumit Mahdiul nebun de către britanici, acesta va reuși să înființeze propriul stat teocratic în posesiunile sudaneze ale Keditatului egiptean. Din punct de vedere religios, mișcarea sa se dorea o reformă a Islamului, o reîntoarcere la egalitarismul și puritatea comunității primilor musulmani. La fel ca și al-Baghdadi, Mohammed Ahmed este exponentul unei pregătiri religioase temeinice, care-i permite să facă apel la o serie de motive escatologice pentru a-și atinge scopurile politice²¹.

Ceea ce este extrem de interesant de notat în acest context este faptul că revolta *Mahdi*-ului sudanez, la fel ca și *Statul Islamic* contemporan al lui Abu Bakr al-Baghdadi, a încercat să developeze o serie de instituții capabile să administreze teritoriul abia cucerit. Statul Islamic în principal, a dat curs, în Siria și Irak, unor acțiuni care vizează dezvoltarea unui sistem de administrație și

²¹ Vezi, L. Carl Brown, *Religion and state the Muslim approach to politics*, Columbia University Press, New York, 2000, p. 32; Georges Corm, *Europa și Orientul: de la balcanizare la libanizare: istoria unei modernități neîmplinite*, traducere de Ioana Rotund, Dacia, Cluj-Napoca, 1999, pp. 170-171; Lothrop Stoddard, *The new world of Islam*, New York: C. Scribner's Sons, 1921; Samuel Graham Wilson, *Modern movements among moslems*, Fleming H. Revell Company, 1916.

guvernanță coerent, capabil să mențină proaspătul Califat în limitele unui stat funcțional. Pe lângă impunerea unei forme stricte, literale a *Shari`a*, ale cărei prevederi sunt aplicate cu brutalitate de noile tribunale religioase și miliții locale, „autoritățile islamiste” s-au implicat în administrarea programelor sociale, a celor educaționale sau a lucrărilor de interes public. În ciuda succesului și a suportului de care se bucură în rândurile adeptilor săi, Abu Bakr al-Baghdadi nu este singurul pretendent la Califat din ultimii ani. În anul 2006, liderul Al-Qaeda din Mesopotamia, structură teroristă din care a făcut parte și ISIL, își declara loialitatea față de un nou „Calif”, cunoscut după pseudonimul Abu Omar al-Baghdadi. Potrivit site-urilor islamiste, acesta îndeplinea cel puțin cerințele minime pentru oficiul califal, putându-și dovedi cu ușurință descendența ilustră din tribul Quraishi. Înainte să cadă în anonimat, lucru care s-a petrecut la puțină vreme după difuzarea discursului său inaugural, pretendentul al-Qaeda la oficiul califal îl va numi pe Osama bin Laden „căpetenie a mujahedinilor”²². Abu Bakr al-Baghdadi nu pare să fi fost influențat de acest precedent și nici de proclamația, la câteva zile după ce a asumat personal demnitatea de Calif, a unui alt Califat Islamic în nord-estul Nigeriei.

Încercările contemporane de reînviere a acestor instituții fundamentale pentru imaginarul religios și politic musulman, ca de altfel și tentativele constante de re poziționare *ummei* în cadrele unui puritanism ancestral, solicită revizitarea conceptelor politice clasice islamice. În acest context, eliminarea jurisdicției și autorității statului secular, prin revenirea la o formă de organizare religio-politică care urmează modelul ideal al perioadei de aur a Islamului, satisface o anumită viziune specific fundamentalistă, care vede în existența statului național și a instituțiile politice occidentale un afront la adresa Islamului. Ceea ce aceste mișcări par să treacă cu vederea este rolul mai mult decât important pe care îl joacă Islamul în țările unde acesta este declarat religie oficială. Aici, legitimitatea guvernelor este, cel mai adesea – cazurile Arabiei Saudite, Emiratelor Arabe Unite, Kuweitului, Bahrain și Yemenului fiind exemple grăitoare – fundamentată pe apartenența la Islam. Cu excepția notabilă a Turciei, Azerbaijanului, Tadjikistanului și a unor țări africane, unde secularismul statului este explicit menționat în constituție, majoritatea statelor musulmane maximizează rolul de referent juridic normativ al *Shariei*, fără însă a explora conceptele politice clasice.

În teoria politică clasică islamică, *umma*, manifestată prin totalitatea [*jama`a*] indivizilor comunității musulmane, reprezintă elementul fundamental din care originează toate conceptele politice islamice. Mohammed revelase voința lui Allah în toate aspectele sale, așadar Islamul implica atât o loialitate față de un lider, a cărui autoritate era justificată în primul rând în plan spiritual, cât și

²² Sean Oliver-Dee, *The caliphate question: the British government and Islamic governance*, Lexington Books, Lanham, 2009, pp. 5-6.

participarea în comunitatea sa, *umma*, unde, „...valorile religioase și politice, precum și oficiile religioase și politice erau inseparabile”²³. Așa cum am arătat mai înainte, actul fondator al *ummei* este *Carta de la Medina*, întrucât aceasta enunță o distincție clară între afacerile interne ale comunității și atitudinea acesteia față de alte corpuri sociale. Pe lângă clarificarea chestiunilor juridice dedicate delictelor grave, specifice vieții în societatea beduină arabă, *Carta* afirmă într-un mod foarte clar solidaritatea absolută pe care membrii *ummei* și-o datorează în raporturile lor cu non-musulmanii²⁴.

Ghidul etern al comunității, religios și politico-juridic, se regăsește în prescripțiile *Legii* [–*Shari`a* lit. „cale”; „drum care duce la apă”], emanație a poruncilor divinității și nicidecum un „...produs al inteligenței umane și al adaptării la nevoi și idealuri sociale nestatornice, ci al inspirației divine, așadar imuabil”<sup>25</sup>. Sursele *Shari`a*, Coranul și *Sunna/Hadīth* [tradiție/obicei/uzanță – ansamblul faptelor, învățăturilor și sfaturilor lui Mahommed așa cum au fost ele reținute și transmise de companionii săi] sunt infailibile, nu doar pentru că reprezintă fundația Islamului, ci exprimă convingerea în natura imperfectă a rațiunii umane, căreia doar profeții îi pot media revelația divină și implicit, cunoașterea binelui și a răului. După moartea lui Mahomed, circumstanțele diferite și dificile pe care le are de înfruntat comunitatea sa plasează exemplul viu al Profetului, *Sunna* sa, în completarea oricărei soluții juridice sau religioase dată pe baza scrierilor coranice. Mai târziu, *Sunna* va încorpora și precedentele juridico-politice atribuite primilor patru Califi și companionilor apropiați ai Profetului, deoarece acțiunile lor erau considerate o prelungire a *sunnei* profetice. *Shari`a* este însă anterioară și-n același timp superioară oricărei manifestări politice a comunității. Allah rămâne suveranul (*hakim*) prin excelență al *ummei*, poruncile și edictele *Sale* fiind singurele care se pot transforma în *Lege*, deoarece doar el deține *suveranitatea* (lit. *hakimiyah*)²⁶.

În literatura politică islamistă contemporană, termenul a fost resuscitat de egipteanul Sayyid Qutb (1906-1966), ideologul preferat al mișcărilor fundamentaliste. Teoria politică dezvoltată de Qutb are la bază trei concepte coranice clasice: *jahiliyya*, *hakimiyah* și *jihad*, fiecare dintre ele regăsindu-se azi în

²³ Ira M. Lapidus, „The separation of state and religion in the development of early Islamic society”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, nr. 4, 1975, p. 364.

²⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic political thought: basic political concepts*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1980, pp. 4-6.

²⁵ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: a historical survey*, Oxford Univ. Pr., London, 1969, p. 90.

²⁶ H. A. R. Gibb, „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, în Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (ed.), *Origin and development of Islamic law*, Lawbook Exchange, Clark, NJ, 2008, p. 3; Sarfraz Khan, *Muslim reformist political thought: revivalists, modernists and free will*, Routledge, Curzon, London, 2003, p. 89.

arsenalul retoric și conceptual al diferitelor tentative de politizare a Islamului. Această grilă interpretativă poziționează societatea modernă și, implicit, manifestările ei politice și culturale, în aceeași stare de ignoranță (*jahiliyya*) caracteristică societății beduine arabe care precede adventul Islamului. Axiomatică pentru Qutb și adepții săi este încrederea absolută în puterea vindictivă a Islamului, atâta vreme cât musulmanii se eliberează din „...ghearele societății *jahili*, de concepțele *jahili*, de tradițiile *jahili*, de liderii *jahili*”. Spre deosebire de Qutb însă, care respinge orice formă de teocrație sau autocrație, renunțând să definească guvernământul islamic ca luând forma unui Califat, mișcările fundamentaliste fac din *hakimiyyah* elementul central al asaltului lor ideologic asupra democrației occidentale. Într-adevăr, ideologul egiptean limitează sursele normative ale guvernământului în Islam la *Coran*²⁷ și *Sunna*, însă în viziunea lui, suveranitatea (*hakimiyyah*) aparține *Shari`a*, prin intermediul căreia *Allah* guvernează. Astfel, *hakimiyyah* devine unul dintre pilonii guvernământului democratic, în sens larg Islam, întrucât limitează excesele puterii seculare, fără însă să blocheze toate canalele de legiferare în spiritul *Shari`a*²⁸.

Din punct de vedere istoric însă, o primă modificare a schemei politice ideale apare odată cu alegerea lui Abu Bakr drept lider temporal, sau *Khalifa Imam* (*Succesor/Locfiit* or al Profetului), în anul 632. În acest moment, comunitatea musulmană se vede silită să recurgă la consens (*ijma`*), pentru a depăși limitările impuse de absența din Coran a recomandărilor explicite privind forma și modul în care *umma* urma să se mențină și să prospere ca o realitate politică. Actul în sine are semnificația introducerii precedentului istoric în formula constituțională ideală islamică. Alegerea lui Abu Bakr în fruntea comunității a fost, în fapt, departe de a îndeplini consensul *ummei*, având mai degrabă caracterul unui *coup d'état*. Cu toate acestea, noul Calif era din multe puncte de vedere soluția perfectă pentru a conduce comunitatea după moartea Profetului. Prestigiul personal în rândul musulmanilor asigurat de vârsta sa înaintată, rolul jucat în fuga Profetului de la Mecca la începutul *Hijrei*, originea qurayshită, toate acestea îl vor transforma în singurul candidat dezirabil pentru cele trei grupuri politice, *ansar*, *muhajirun* și aristocrația meccană, care formau acum comunitatea musulmană²⁹.

Precedentul istoric și încadrarea persoanei lui *Khalifa Imam* în sfera juridică islamică reprezintă, în opinia istoricului britanic H.A.R. Gibb, două elemente fundamentale pentru viitorul comunității, care sunt generate de manifestarea politică a *ummei* prin consens sau *ijma`*. Termenul caracterizează nu doar manifestarea politică a consensului comunității, ci este extins pentru a delimita

²⁷ *Coran*, *Surat Al-Baqara* 2: 229; *Surat An-Nisa* 4: 59.

²⁸ Sayed Khatib, Gary D. Bouma, *Democracy in Islam*, Routledge, London; New York, 2007, pp. 80-83.

²⁹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Pearson Education, Harlow, 2004, pp. 51-52.

precedentele juridice care umează încheierii *Sunnei*, odată cu sfârșitul califatului *Rashidunilor* (632-661). Migrația termenilor religioși și juridici în sfera politică și socială demonstrează natura holistă a comunității islamice primare, în care acțiunile și obiectivele politice nu pot fi separate de însemnătatea lor religioasă sau juridică. În acest context, raționalizarea competențelor Califului de către exegeții școlilor juridice islamice³⁰ în sfera socială și implicit politică, s-a realizat prin duplicarea funcționalității esențiale a Legii la nivel politic. Devreme ce umanitatea lipsită de control și prizonieră a propriilor dorințe și impulsuri hedoniste avea nevoie de *Lege* pentru a cunoaște calea și ordinea lui Dumnezeu, la fel și societatea avea nevoie de *Calif*, pentru a asigura protecția și observanța legii, adică pentru a transpune legea din sfera potențialului în aceea a realității. Cu toate acestea, instituția Califului este lipsită de orice elemente spirituale sau profetice ce ar fi putut fi derivate fie din asocierea oficiului său a unei continuități a mesajului lui Mahomed, sau a calității sale de medium, prin care edictele divine primesc o confirmare temporală. Juriștii musulmani au folosit textul coranic pentru a găsi legitimitate funcției Califului, regăsit mai târziu sub titulatura de *Amir al-Mu'minin* (*Comandant al Credincioșilor*), ca de altfel și suport terminologic. Din punct de vedere juridic, funcția Califului se înscria într-o descendență ilustră, alături de Adam sau David³¹, care ocupaseră, la rândul lor, funcția de *Khalifa*, adică de viceregi [succesori] ai lui Allah pe Pământ. Ținând însă cont de natura exclusiv divină a suveranității, în cadrul teoriei politice clasice islamice, putem înțelege filiera pe care se manifestă puterea Califului ca fiind una a delegării. Autoritatea sa, la fel ca și legitimitatea în fața comunității, își aveau baza în grația și favorul divin. Califul este un lider politic și militar, însă principala sa responsabilitate este față de *Lege*, și abia apoi față de comunitate. În momentul în care Califul fie nu mai respectă Legea, fie nu o mai aplică, comunitatea nu poate eluda datoria obedienței pe care o datorează persoanei acestuia, până când divinitatea nu i-o retracează³².

Chestiunea oficiului califal, a circumstanțelor în care acesta este numit, legitimat sau depus, va deveni centrală pentru toate denumirile majore ale

³⁰ Școlile juridice sunnite erau formate din grupuri de oameni religioși, erudiți, învățători sau discipoli, care avansau o anumită versiune a *Shari'a*. Acestea se pronunțau asupra chestiunilor legate de dreptul civil, a unor aspecte ale vieții comerciale și sociale sau reglementau situația instituțiilor de învățământ și a fondurilor necesare funcționării acestora. Un grup secundar, format din martori, judecători sau administratori, implementa deciziile juridice ale membrilor școlii și forma, alături de ulama, o clasă administrativă, uneori chiar o elită socială locală. Vezi Ira M. Lapidus, „The separation of state and religion in the development of early Islamic society”, p. 364.

³¹ *Coran, Surat Al-Baqara* 2: 30; *Surat Sad* 38: 25, 26.

³² H. A. R. Gibb, „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, pp. 4-5.

Islamului. La o extremă, *Kharijis (Secesioniștii)*³³, eternii idealști religio-politici ai Islamului, vor avansa dreptul exclusiv al comunității față de instituția califală – drept care mergea până la depunerea Califului. Neglijarea de către acesta a obligațiilor sale morale și religioase îl transforma într-un apostat, excluzându-l din comunitatea islamică care-i retrăgea astfel loialitatea (*bay`a*). Contractul mutual care se încheia între comunitate și Calif, a cărui candidatură eluda toate pretențiile legitimiste Qurayshite, exprima, în viziunea Kharijiților, un schimb prin care loialitatea ummei față de Calif, singurul care excela în pietate și justiție, era condiționată de implementarea de către acesta a Coranului și Tradiției islamice³⁴. La cealaltă extremă se află comunitatea legitimistă a Islamului Șiit, pentru care Imam-ul era un drept dobândit prin naștere în familia Profetului. Lipsit de urmași pe linie masculină, dreptul divin al lui Mahomed trecuse în familia întemeiată de fiica lui, Fatima, și 'Ali ibn Abu Talib, vărul și mai apoi ginerele său.

Rebeliunea acestor grupuri este generată acum de tentativele dinastiei Umayyade (661-750) de a integra tradițiile imperiale sasanide și bizantine în cadrul unui oficiu ale cărui origini erau religioase. Patricia Crone și Martin Hinds demonstrează faptul că, pentru o vreme cel puțin, dinastia Umayyadă al cărei fondator a fost Muawiyah I (661-680), a reușit să obțină o oarecare recunoaștere a cvasi-sacralității oficiului califal. Argumentația lor se folosește de maniera în care titulatura Califulor Umayyazi, *khalīfat allāh (Succesor/ Locțiitor al lui Dumnezeu)*, se erodează și pierde din importanța simbolică și spirituală pe măsură ce clasa juriștilor creează un sistem normativ ce marginalizează treptat rolul Califului. Manifestarea titulaturii *khalīfat rasūl allāh*, așadar poziționarea Califului în umbra autorității Profetului, reprezintă un succes major al clasei juriștilor, care au reușit să-și delimiteze funcțional propria sferă de influență în cadrul Islamului³⁵.

Doctrina clasică a Califatului, în varianta Sunni, este cel mai bine formulată în lucrarea lui 'Abd al-Qahir al-Baghdadi (c.1037), *Usul al-Din*, care reia multe dintre argumentele legale ale școlii întemeiate de juristul al-Ash'ari (874-936). Al-Baghdadi discută în amănunt toate problemele asociate funcției Califului, precum și discrepanțele care apar între diferitele denominații sau școli filosofice. Potrivit lui, atât musulmanii Sunni, Kharijis sau Shi'a și majoritatea Mu'tazila, sunt de acord că necesitatea existenței Califului este legată de natura funcțională a mandatului său, pentru a lua hotărâri și a aplica legi în folosul comunității. Așa cum postulase și al-Ash'ari, citat pe larg de Al-Baghdadi, „...imamatul (califatul) în sine este un decret al legii divine și, deși se poate demonstra prin uzul

³³ Vezi Patricia Crone, *Medieval Islamic political thought*, pp. 20-21.

³⁴ Antony Black, *The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present*, 2012, pp. 16-17.

³⁵ Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 4-43; Ira M. Lapidus, „The separation of state and religion in the development of early Islamic society”, p. 365.

rațiunii că subordonarea față de acesta este permisă, necesitatea acestuia este permisă doar prin autoritatea revelației”. Numirea Imam-ului (Calif) revine, potrivit teoriei juridice Sunnite, în sarcina comunității, care este silită să ia această decizie atunci când Imam-ul nu se „manifestă” sau nu este aparent. Ortodoxismul sunnit respinge, însă, posibilitatea ca Imam-ul să fie „ocultat”, așa cum susțin comunitățile musulmane šiite. La fel, spre deosebire de šiiti, care acceptă existența a doi Imami, unul dintre ei fiind „tăcut”, iar celălalt „vorbitor”, doctrina sunni respinge existența a doi Imami/Califi. Excepție poate face doar situația în care două popoare musulmane sunt despărțite de mare³⁶, lucru care face victoria unui popor asupra altuia imposibilă – atunci delegarea autorității (wilaya) și contractarea Imamatului/Califatului este validă în ambele cazuri. Pentru al-Baghdadi, urmând exemplul juriștilor Abu Hanifa și al-Shafi’i, chestiunea rasei și tribului din care trebuie să facă parte candidatul la funcția de Calif trebuie să fie lipsită de orice contestație, de vreme ce însuși Profetul afirmase că Imamii sunt din tribul său, Quraysh. Episodul alegerii lui Abu Bakr și consensul companionilor apropiați ai Profetului stabiliseră un precedent, care indica, în mod clar, că funcția de Imam/Calif nu este de competența niciunei alte persoane, decât a membrilor tribului Quraysh. În ciuda siguranței afișate de sunnismul ortodox, celelalte denominații islamice, la fel ca și unele secte, puneau la îndoială monopolul tribului Profetului pentru ocuparea funcției de Calif. O parte dintre juriștii mișcării Mu’tazili au argumentat posibilitatea ca Imamatul să fie contractat de un pretendent care nu făcea parte din tribul Quraysh, însă aceasta doar în cazul în care exista pericolul războiului civil. Cea mai liberală perspectivă aparține mișcării radicale Kharijis, pentru care orice membru al comunității, indiferent de rasă sau origine, care este cinstit și îndeplinește criteriile morale necesare ocupării funcției, poate contracta de la membrii comunității Imamatul. Ramurile Shi’a ale Islamului, precum Zaidiyya, Imamiyya sau Șiiti duodecimani vor argumenta legalitatea ocupării funcției doar de descendenții lui ‘Ali ibn Abu Talib, fie transmiterea oficiului imamic, prin testament, unui non-Quraysh, fie, în variantele mai radicale, prin transmigrarea sufletului Imamului în persoana asupra căreia s-a decis umma.

În versiunea Sunni, condițiile necesare pe care candidatul la Imamatul/Califat trebuia să le îndeplinească erau în primul rând de natură juridică, fiind nevoie ca el să aibă pregătirea unui *mujtahid* (jurist calificat în interpretarea *Shari’a*). Probitatea caracterului și pietatea sa trebuiau să fie deasupra oricărei îndoieli, în așa măsură încât mărturia sa să fie acceptată la nevoie în fața unui cadu. Politic, cunoștințele sale în administrarea și conducerea statului trebuiau să-i fie suficiente pentru a cunoaște și a-și trata supușii potrivit rangului și clasei lor (*maratib*) și a nu cere ajutor și sfat de la membri ai aparatului de guvernământ,

³⁶ Formulă juridică care recunoaște existența Califatului de Cordoba, întemeiat în anul 929 de Abd-ar-Rahman III, descendent al vechii dinastii Umayyade.

a căror funcție nu s-ar fi ridicat la înălțimea problemelor și chestiunilor în care le era solicitată asistența. Un alt element important ține de pregătirea sa militară, tocmai pentru a fi capabil să conducă război și să încheie pace, atunci când circumstanțele nefavorabile o solicitau. Asemenea condiții sunt solicitate și de comunitatea Shi'a, însă aceștia adaugă listei și condiția unui caracter ireproșabil. Al-Baghdadi atacă idealismul șiiit, plecând de la premisa că unui Imam/ Calif, care este liderul comunității, nu i se poate cere altceva decât să dovedească probitatea caracterului, nicidecum natura sa impecabilă. Absența păcatului este una dintre dovezile aduse de profeți, recunoscută ca atare în momentul în care revelația lor este transmisă și nu o condiție validă pentru ocuparea oficiului Imamului. *Umma* datorează supunere și loialitate unui Imam, atâta vreme cât acesta nu deviază de la respectarea edictelor Legii. Dacă, însă, *umma* nu reușește să-l aducă pe calea cea bună, atunci el este înlăturat în aceeași manieră în care Califul se dispensează de slujbașii ce nu-i respectă poruncile. În ansamblul ei, teoria juridică clasică islamică prezintă o serie de viziuni discordante asupra modului în care Imamul este desemnat. Al-Baghdadi arată că metoda cea mai acceptată, în cadrul comunității ortodoxe islamice, ca de altfel și de unele grupuri aparținând Mu'tazila și Kharijis, este alegerea Imamului de către aceia din comunitate care sunt calificați să facă acest lucru, prin exercițiul judecății responsabile (arab. *ijtihad*). Sarcina „electorilor” implică selectarea unei persoane care să îndeplinească toate criteriile necesare ocupării oficiului Imamului. Grupurile șiiite și comunitatea *Imāmiyya* vor dezavua metoda de alegere a Imamului de către comunitatea Sunnită, considerând drept validă practica desemnării divine, prin intermediul Profetului. Al-Baghdadi contestă valabilitatea acestei revendicări, plecând de la premisa că o asemenea desemnare ar fi fost anunțată comunității într-o asemenea manieră încât aceasta ar fi fost conștientă pe deplin de implicațiile ei la moartea Profetului. În varianta ortodoxă, o altă chestiune care implică puncte de vedere diferite, ține de numărul de electori. Pentru un Al-Ash'ari, un singur om pios, calificat să exercite *ijtihad*, poate contracta Imamatul, în timp ce anumiți Mu'tazila și Zaydi solicită existența a cel puțin doi electori pioși și capabili de *ijtihad*. Juristul Al-Qalanisi lasă procesul alegerii pe mâna acelor membri ai ulama care se află la locuința viitorului Imam, indiferent de numărul lor. Funcția de Imam nu se poate lăsa moștenire, însă, după precedentul stabilit de Abu Bakr și Umar, acesta poate să fie transmisă, atâta vreme cât persoana în cauză, care primește funcția, este aptă pentru a o exercita. În alte cazuri, electorii comunității se pot pronunța, prin consultare (*shura*), asupra persoanei căreia îi este transmisă funcția de Imam³⁷.

³⁷ Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Uṣūl al-Dīn*, publicată la Istanbul în anul 1928, vol. I, pp. 270-85, *apud* H. A. R. Gibb, „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, pp. 7-11.

Spre deosebire de gânditorii politici greci, juriștii musulmani se vor concentra în mod exclusiv pe persoana și datoriile califului Imam, eludând construirea unui sistem politic care să-l includă și pe cetățean. O asemenea abordare semnifică o perspectivă fundamental diferită de concepția seculară a statului, în varianta grecească, unde orice sistem politic se construia plecând de la individ și de la necesitățile acestuia de a trăi într-o comunitate sau stat, care-i oferea șansa unei vieți cât mai împlinite, din punct de vedere cetățenesc. Perspectiva politică musulmană definea statul în acord cu necesitățile enunțate de *Shari'a*. Statul musulman nu este un stat al cetățenilor, este în schimb un stat al „credincioșilor”. Organizat în virtutea decretelor religioase și etice ale *Shari'a*, care-i preced funcționarea, lipsit de capacități legislative, scopul acestuia este de a reprezenta un vehicul tranzient spre viața de apoi. Supușii Califului, privați de atribuții cetățenești, în afara posibilității ca Imamul să-i numească într-un oficiu administrativ sau militar, se manifestă politic prin obediența datorată persoanei Califului. Această atitudine, sancționată de metanarativul coranic prin formula, „[...] Fiți cu supunere față de Allah și fiți cu supunere față de Trimisul Său și față de diriguitorii voștri” (*Surat An-Nisa'* 4: 59), este mai târziu completată prin asimilarea elementelor retoricii tradiționale monarhice din Orientul Mijlociu. Procesul în sine își are originea în perioadă Umayyadă, însă atinge apogeul odată cu ascensiunea la curtea abasidă (750-1258), a unei clase administrative și secretariale, formată deja în cultura imperială a monarhiei persane. În virtutea acestor influențe, liderul este considerat păstorul comunității, iar supușii, turma sa (*ra'aya*). În Coran, ca de altfel și în exegeza și tradiția islamică, natura obedienței față de liderul politic este considerată în primul rând o obligație religioasă și doar secundar una politică. Sancționarea religioasă a obedienței politice, pe care comunitatea islamică o datorează liderului său, are însă limitele sale. Limite atent definite în *Lege*, a cărei autoritate, suverană, absolută și imuabilă, îl include atât pe Calif, cât și comunitatea sa politică. Contradicția evidentă în cadrul acestui aranjament politic ține de faptul că principalul depozitar al loialității *ummei* și, implicit, al fiecărui musulman în parte, este față de *Lege* și numai în mod secundar față de persoana Califului³⁸.

Pentru membrii *ummei*, securitatea personală, dreptul de proprietate, veniturile realizate din prada de război, toate sunt recunoscute și asigurate prin contractul încheiat de comunitate cu Imamul Calif. Astfel, pe lângă numeroasele obligații pe care le solicită supușilor, Califatul islamic recunoaște și implementează un sistem complex de drepturi, pe care atât credincioșii, cât și *dhimmi* le

³⁸ Antony Black, *The history of Islamic political thought*, p. 18; Bernard Lewis, *The political language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 91-92; H. A. R. Gibb, „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, pp. 6-12.

au în relație cu instituția Imamului. *Dhimmi* reprezintă o categorie generică, incluzându-i în zorii Islamului doar pe evrei și creștini, considerați oameni ai cărții (*ahl al-kitāb*), adică depozitari ai unei manifestări reale a revelației divine, însă incompletă și coruptă de trecerea timpului. Din punct de vedere juridic, statutul lor era unul intermediar, situat între musulmani și necredincioșii exteriori *ummei*. Lipsiți de drepturi politice, acceptați atâta vreme cât plăteau un impozit (*jizyah*) și nu puneau la îndoială ascendentul spiritual și politic islamic, *dhimmii* se bucură totuși de o toleranță puțin specifică altor religii. Chiar și puținele edicte împotriva lor, cum a fost cel prin care Califul Umar a dispus excluderea creștinilor și evreilor din Arabia, au avut cel mai adesea un scop și o durată limitate. Numeroasele mențiuni ale literaturii juridice islamice care incriminează încadrarea acestora în structurile administrative și militare ale statului islamic par mai degrabă să confirme o reacție împotriva unei realități³⁹.

Modalitatea în care evoluează teoria politică islamică demonstrează, în principal, interesul juriștilor musulmani din perioada clasică a Islamului pentru a defini rolul, natura și limitele instituției califale. Atenția lor a fost adesea orientată, fie sub impulsul noilor tradiții monarhice orientale, pe care imensul imperiu islamic se vede acum silit să le adopte, fie străduindu-se să tempereze excesele anarhismului Kharijit, în definirea unui sistem politic cât mai stabil. Stabilitatea politică a implicat însă, în decursul timpului, renunțarea comunității la prerogativele care-i permiteau dispensarea de liderii ce eșuează în a menține și impune *Legea*. Acceptarea autoritarismului liderului politic și adoptarea unei atitudini conciliante față de puterea politică, în general, nu a fost o atitudine universală. Chiar dacă Coranul și *Tradițiile* denunță în termeni foarte elocvenți orice formă de dezordine socială și politică, au fost destule instanțele în care diferite mișcări religio-politice au contestat violent perspectiva pentru care, „patruzeci de ani de tiranie erau mai buni decât o oră de anarhie”⁴⁰.

Transformarea Califatului într-o instituție dinastică, absolutistă, nu a avut în mod neapărat o bază reală în perioada primilor patru Califi ai Islamului. Alegerea primului Calif, Abu Bakr, în absența unei opțiuni ereditare, practică oricum puțin relevantă pentru tradiția tribală arabă, este dublată de depunerea de către comunitate a jurământului de fidelitate (*al bay'`a* lit. tranzacție). Natura duală a acestui proces, într-o primă formă elitistă, a celor însărcinați cu afacerile comunității, iar mai apoi plenară este extrem de relevantă în contextul politic

³⁹ Bernard Lewis, *The political language of Islam*, pp. 66-67; Bernard Lewis, *Faith and power religion and politics in the Middle East*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 5; Daniel Pipes, *In the path of God: Islam and political power*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ; London, 2003, p. 69.

⁴⁰ Muhammad Iqbal, „Islam as a Moral and Political Idea”, în Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2002, pp. 304-312.

electiv care definește această perioadă. Califatul lui Umar (634-644) a acceptat existența unei *shura*, sau comitet care era consultat în mod informal în legătură cu problemele legate de guvernare. În momentul în care a fost necesară desemnarea unui urmaș, în anul 644, toți candidații s-au întrunit în cadrul unei *shura*, pentru a dezbate chestiunea succesiunii⁴¹.

Din păcate însă, germenii acestor instituții consultative nu au evoluat într-o practică politică de sine stătătoare. Administrarea imperiului, ca de altfel și pierderea puterii temporale de către Califatul Abbasid în favoarea diferiților lideri militari, proveniți fie din zona caspică, fie din cadrul diferitelor triburi turcice sau a gărzii de sclavi pretorien, a pus la încercare capacitatea juriștilor musulmani de a păstra arhitectura legală islamică intactă. Soluția găsită pentru salvarea principiilor imuabile, valide în timp și spațiu, ale organizării politice islamice enunțate de *Shari`a*, a implicat configurarea unui nou aranjament juridic și politic mai apropiat de realitate. Modalitatea pe care juriștii apropiați Califului, în special irakianul al-Mawardi (972-1058), au găsit-o pentru a legitima un *status quo*-ul prin care provinciile imperiului intraseră sub autoritatea unor Sultani independenți, implica transformarea principiului clasic al delegării autorității către guvernatori, *wilaya*, într-un „concordat” între Calif și liderul local. Califul era inclus în legenda monedei emise, după caz, de sultanul unei provincii, și menționat în *Khuṭba*, rugăciunea congregațională de vineri. În schimb, Sultanul primea o diplomă, prin care *wilaya* provinciei îi era atribuită, în unele cazuri aceasta rămânând ereditară în familia sa. Impactul teoretic al dualismului politic dezvoltat de al-Mawardi, dincolo de păstrarea unor elemente decorative ale autorității Califale în practica politică a sultanatelor, legitimează uzurparea puterii de către liderii provinciali. În cadrul acestui sistem, Califul devine subiectul obligatoriu al unui proces de delegare a autorității, în schimbul păstrării unității comunitare. Al-Ghazali (1058-1111) merge mai departe decât al-Mawardi și recunoaște rolul constituant al Sultanatului prevalent în desemnarea Califului, precum și, ulterior, impunerea acestuia în fața celorlalți prinți turcici. Puterea militară a diferiților sultani selgiucizi devine, în teoria politică construită de filosoful iranian, un element constituant al Califatului în sine. Ceea ce el impune, însă, este un sistem prin care autoritatea circumstanțială a Sultanului este validă, doar după recunoașterea și depunerea jurământului de fidelitate către Calif. Relaxarea condițiilor delegării autorității semnifică o încălcare flagrantă a *Legii* pe considerente politice, însă asigură o oarecare supraviețuire a teoriei juridice clasice, în fața noilor circumstanțe istorice. Califatul și Sultanatul se vor afirma ca două instituții distincte, prima dintre ele obligată acum să-și redefiniească funcționalitatea apelând

⁴¹ H. A. R. Gibb, „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, pp. 14-16; Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă: concepte-cheie între tradiție și inovație*, Polirom, Iași, 2009, pp. 40-43.

la maximizarea capitalului său religios, iar a doua asumând sarcini afiliate guvernării temporale⁴².

Noua realitate politică este cel mai bine sistematizată în lucrarea „Cartea Guvernării” (*Siyaset-namah*), a lui Nizam al-Mulk (1018-1092), devenită mai târziu manualul politic prin excelență al liderilor musulani turci și persani. Teoria clasică a Califatului este abandonată în totalitate, vizirul sultanilor selgiucizi, Alp Arslan și Malik Shah, construind argumentul teoriei politice a sultanatului pe necesitate, precedent istoric și, nu în ultimul rând, experiență. Padishahul (monarhul Sultan) primește de la divinitate atât atributele regești, care-i asigură domnia, cât și bunăstarea. Suveranitatea și religia sunt conectate în persoana Sultanului, în așa fel încât, atunci când statul se află în dificultate, religia are de suferit, iar când religia este supusă dezordinilor, autoritatea și prestigiul *padishahului* sunt distruse. Declinul selgiucizilor va da speranțe reînvierii gloriei Califatului, însă acapararea unui mic domeniu temporal, de către Abbasizii de la Bagdad, nu va face decât să erodeze prestigiul lor spiritual. Spre deosebire de selgiucizi, care preluaseră în anul 1055 Bagdadul fără să se dispenseze de Abbasizi, cucerirea orașului de către mongoli în 1258 va însemna sfârșitul Califatului din orașul rotund. Momentul, unul extrem de dureros în imaginarul sunnit, a fost întâmpinat de mediile šiite din Persia, în ciuda devastării Khurasanului, ca o împlinire a profețiilor milenariste atribuite în mod tradițional lui Ali. Puterea politică a Abbasizilor migrează acum spre dinastia Ayyubidă, a cărei bază de putere egipteană mame-lucă rezistă cu succes asalturilor militare mongole și cruciate. Dezintegrarea Califatului Abbasid, începută în secolul al XI-lea de către sultanii turci și finalizată în 1258 de mongoli, va convinge umma musulmană de fragilitatea autorității politice temporale⁴³.

Juriștii acestei perioade, forțați de împrejurările istorice excepționale, se văd obligați să proiecteze o teorie a Califatului care dezvoltă o serie de elemente regăsite în opera unor al-Mawardisau al-Ghazali. Ibn Jama' (1241-1333) face o serie de concesii instituției Sultanului, evitând să mai facă o distincție clară între Sultanat și Imam, recunoscând faptul că în anumite condiții Califatul, ca de altfel și atribuțiile oficiului acestuia, pot fi îndeplinite de Sultan. Realismul teoriei lui Ibn Jama', el însuși un apropiat al curții sultanilor Mameluci de la Cairo, are la bază dorința de a menține stabilitatea și bunăstarea generală a ummei. Chiar și uzurparea

⁴² H. A. R. Gibb, „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, p. 18.; Leonard Binder, „Al-Ghazali's Theory of Islamic Government”, *The Muslim World*, vol. 45, nr. 3, 1 iulie 1955, pp. 229-241.

⁴³ H.A.R. Gibb, „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, pp. 21-22; G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate: from contemporary arabic and Persian sources*, Kessinger, [S.l.], 2009, pp. 340-345; Heinz Halm, Janet Watson, Marian Hill, *Shi'ism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, pp. 60-63; Don Peretz, *The Middle East today*, Praeger, Westport, Conn., 1994, pp. 51-52.

puterii de către un Sultan care domnea fără *bay`a* comunității sau a notabililor, reprezenta o formă de guvernământ validă, fiind preferabilă anarhiei. Existența unui lider, a unui Imam sau a unui Sultan ținea, potrivit lui Ibn Jama`, de necesitatea de a proteja religia, de a o apăra de inamici (jihad) și, nu în ultimul rând, de a administra justiția în sânul comunității. Contemporanul său, influentul Ibn Taymiyya (1263-1328), ale cărui interpretări și opțiuni juridice au devenit extrem de importante pentru reformatorii musulmani de la începutul secolului XX, inclusiv pentru Said Qutb, folosește aceeași structură argumentativă. Potrivit juristului sirian, urmând perioadei primilor patru Califi, Islamul nu cunoscuse altceva decât lideri temporali mănăți de interese politice meschine. În ciuda acestui lucru, un Sultan sau un prinț puteau accede la autoritatea Imamică, separată acum de Califatul istoric, prin intermediul contractului cu *umma*. Acest contract, coroborat cu sprijinul ulama, lucru pe care îl advocase și Ibn Jama`, și cu îndeplinirea atribuțiilor religioase și politice, în acord cu stipulațiile *Shari`a*, îi garantau liderului politic loialitatea supușilor. Adaptată realităților politice, elementul original adus de teoria sa implică, din partea liderului politic, o coabitare ideală cu ulama, care, la rândul lor, asigură respectarea canonului divin⁴⁴.

Importanța rezoluțiilor juridice ale lui Ibn Taymiyya atinge un alt concept religios și politic esențial al Islamului, acela al *jihadului*. Termenul, tradus prin sintagma „străduință, efort împlinit pe calea lui Dumnezeu”, definește o obligația religioasă musulmană, marțială, impusă de revelația islamică. În acest sens putem folosi sintagma „război sfânt”, chiar dacă din perspectivă islamică semnificația ei este la fel de tautologică ca și aceea de „lege sfântă” folosită în terminologia occidentală pentru *Shari`a*. În perioada clasică a Islamului, anumiți teologi și iși au avansat semnificațiile morale și spirituale ale *jihadului*, perspective reluate apoi în secolele XIX și XX de moderniștii musulmani. Din această perspectivă, cele două clasificări majore ale *jihadului* ar fi astfel, *jihadul major* și cel *inferior*. Primul reprezintă dificultățile și încercările morale și etice pe care fiecare musulman trebuie să le treacă în strădania sa de a nu se abate de la calea credinței, incluzând *jihadul inimii*, al limbii și cel al faptelor. *Jihadul minor*, al sabiei (*jihad al sayf*) reprezintă aici o funcție comunitară de protecție și extindere a *ummei*. În ansamblul lor însă, manualele clasice de *Shari`a*, ca de altfel și cele mai multe referințe din *Hadith*, subliniază rolul și semnificațiile profund militariste ale termenului. În revelația coranică, rădăcina *jhd* apare în 35 de versete, desemnând în general o atitudine războinică (10 versete), mai puțin una spirituală (3 versete), iar în 22 de alte instanțe o atitudine ambivalentă. Opțiunile violente ale

⁴⁴ H. A. R. Gibb, „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, pp. 23-24; Camilla Adang, „Ibn Jama`a (1241-1333)”, în Gerhard Böwering, Patricia Crone, Mahan Mirza (ed.), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2013, pp. 234-235.

acestei practici, așa cum sunt ele regăsite în corpusul hadith-ului, nu trebuie însă divorțate de perioada istorică în care apare codificarea tradițiilor islamice. Istoricul Jean Flori insistă în acest context atât asupra particularității misiunii profetice a lui Mahomed, care „nu stabilea nicio distincție între acțiunea religioasă și acțiunea politică sau militară”, cât și asupra perioadei expansioniste în care a fost codificată definitiv doctrina jihadului, care trebuie înțeles ca un război de cucerire și nu unul de convertire. Obligația jihadului, în sens militar, nu are o limită în timp și spațiu, fiind o rezultantă directă a naturii universale a revelației transmise Profetului Mahomed. Pentru aceia dintre oameni care au acceptat-o, datoria *străduinței* [pe calea lui Dumnezeu] devine obligatorie până ce întreaga umanitate a fost integrată, ori a fost supusă ummei. Ibn Taymiyyah va susține purtarea jihadului împotriva mongolilor, chiar dacă elita politică a acestora începuse deja să se convertească la Islam. Pentru el, mongolii deveneau apostazi în momentul în care opțiunile lor laxe față de implementarea Shariei deveneau vizibile. Folosirea retoricii asociate jihadului, urmărind scopuri politice, are astfel origini clare în evoluția istorică a Islamului. Pentru unii dintre Kharijiți, chiar persoana Califului putea deveni subiectul jihadului, dacă acesta se plasa prin comportamentul său în afara *Legii*. Tradiția islamică descrie drept una dintre cele mai înalte forme ale jihadului ca implicând o formulă de rezistență politică non-violentă, atunci când musulmanul „vorbește adevărul în prezența liderului injust”⁴⁵.

Apusul dinastiei califale Abbaside din Bagdad după anul 1258, nu a însemnat însă și încetarea conflictului de legitimitate între sultani și Calif. Sultanul mameluc Zahir Baybara (*Abu al-Futuh* 1260-1277) va restabili Califatul Abbasid la Cairo în anul 1261, fără însă să mai acorde noului Calif vreun rol politic semnificativ, altul decât acela ceremonial, legitimator. În anul 1517, Sultanul Otoman Selim I, tatăl lui Soliman Magnificul, cucerea Egiptul și distrugea astfel baza de putere a mamelucilor egipteni. Potrivit tradiției otomane, victoria sa va avea semnificația unui transfer al titlului de Calif de la ultimul reprezentant al dinastiei Abbaside, Mutawakkil 'Alallah III, în favoarea dinastiei turcece întemeiate de Othman. Sultanul turc devenea de acum înainte „Calif al tuturor musulmanilor” și „servitor/protector al celor două orașe sfinte (*Khadim al-Haramayan al-Sharifaayn*)”. Legitimitatea sa se întemeia pe succesul temporal pe care îl avea statul otoman în extinderea *ummei*, Sultanul acestuia fiind în continuarea Profetului și a

⁴⁵ Bernard Lewis, *The political language of Islam*, pp. 71-73; Mark A Gabriel, *Journey into the mind of an Islamic terrorist*, FrontLine, Lake Mary, Fla., 2005, pp. 146-147; Mirza Iqbal Ashraf, *Islamic philosophy of war and peace*, Mika Publications throughi Universe, Poughkeepsie, NY, 2008, pp. 89-94; Jean Flori, *Război sfânt, jihad, cruciadă. Violență și religie în Creștinism și Islam*, Cartier, București, 2003, pp. 65-97.

Califatului patristic, „cel mai bun dintre *ghazis* (războinic al credincioșilor) și dintre luptătorii în războiul sfânt (*jihad*)”⁴⁶.

În perioada premodernă, gândirea politică musulmană a evoluat treptat spre o atitudine chietistă față de stat și sfera politică. Concesia făcută liderilor politici își avea prețul în păstrarea intactă a idealului unei comunități unitare, definită în limitele *Dar al-Islam*. În ciuda acestui lucru, multe dintre atitudinile politice ale *umma* au rămas însă ancorate în idealul epocii patristice a perioadei *Rashidun*, extinsă pentru unii Shi'a, până la martiriul fiului lui Ali, Husayn (680) sau, pentru cea mai importantă ramură a acestei denominații, până la intrarea în ocltare (*gayba*) a celui de-al doispzezecelea *Imam*, care se petrece în anul 869. Circumstanțele istorice și politice nefavorabile au condiționat însă *umma* să accepte o serie de tradiții politice specifice matricei culturale, peste care s-a suprapus civilizația islamică. Din dorința de a-și proteja patrimoniul religio-politic, *umma* islamică a recurs la o compartimentalizare mentală între forma și practica acestor tradiții și idealul comunității primare. Ferite de compromisuri mundane, concepțiile politice islamice vor face loc unei practici politice care se va întemeia pe tradițiile monarhiilor divine ale Orientului Mijlociu și Apropiat. Imperiile islamice nu au preluat, de la Imperiul Sasanid sau Bizantin, doar birocrăția, administrația, sistemul fiscal sau poștal, ci și moștenirea lor politică, exprimată cel mai bine în adaptarea unor principii ale gândirii politice grecești, sau a manualelor practice de guvernare pentru principii. Societățile musulmane, respingând controlul liderilor politici asupra comunității religioase, s-au pus la adăpost de eșecurile politice ale acestora, conducând, de altfel, și la o separare *de facto* între stat și societate. Comunitatea putea menține unitatea *Dar al-Islam*, într-un ecumenism politic, atâta vreme cât disputele religioase sau teologice rămăneau cantonate într-o sferă inaccesibilă autorităților seculare⁴⁷.

La intrarea în epoca modernă, societățile musulmane manifestă un interes relativ scăzut față de stat, considerând necesară acceptarea unei forme de guvernământ, chiar dacă aceasta era departe de idealul islamic. Succesele militare spectaculoase ale ultimelor secole aduseseră constant legitimitate liderilor musulmani și implicit modului în care ei administrau interesele și nevoile ummei. Funcționalitatea aranjamentelor politice, materializată prin succesul și bogăția imperiilor islamice, părea să demonstreze viabilitatea concesiilor făcute de juriști și *umma* liderilor politici. Indiscutabil, Islamul este la sfârșitul secolului al XVI-lea o lume aflată în expansiune, atât militar cât și cultural. Este o civilizație impresionantă,

⁴⁶ Susan K. Croutwater, „Weber and sultanism in the light of historical data”, în Murvar Vatro (ed.), *Theory of Liberty, Legitimacy and Power*, Routledge, New York, 2010, p. 181; Nurullah Ardic, *Islam and the politics of secularism: the Caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th century*, Routledge, London; New York, 2012, pp. 81-83.

⁴⁷ L. Carl Brown, *Religion and state the Muslim approach to politics*, pp. 67-69, 55, 3, 48-49, 62-63.

care a reușit să treacă peste șocul provocat de marile invazii mongole, care a reușit să integreze populația tribală a stepelor, asimilând ceea ce nu a putut cuceri.

2. Provocările modernității europene

În contrast flagrant cu memoria acestei istorii glorioase, lumea islamică contemporană prezintă azi o imagine măcinată de convulsii și contradicții. Puținele semne de regenerare, așa cum a părut la începutul anului 2011 fenomenul revoluționar ce a cuprins cu precădere statele musulmane din Africa de Nord, eșuează în a crea premisele unor societăți stabile, funcționale, angajate pe calea liberalizării economice și a democratizării politice. Epuizarea entuziasmului revoluționar al Primăverii Arabe pare astfel să confirme analizele și predicțiile sumbre pe care o serie de cercetători occidentali le avansau la începutul secolului XXI. Pentru aceștia, evaluarea rezultatelor a două secole de modernizare în lumea islamică se dovedea a fi un demers lipsit de provocări majore. Ceea ce ei identificau cu ușurință, atunci când performanțele economice și politice ale statelor musulmane erau transpuse în rigiditatea unui model de analiză cantitativ, era un „deficit de modernizare” aproape cvasigeneralizat. Implicația directă a materializării acestui deficit arunca aceste societăți într-un ciclu istoric repetitiv, normat de instabilitate politică, sărăcie și subdezvoltare economică. În mod cert, analizele academice care se înscriau în această tipologie argumentativă recunoșteau existența unor excepții și implicit a unor povești de succes, însă, în general, „palmaresul de modernizare al lumii musulmane era unul dezamăgitor”⁴⁸.

Cu siguranță, enumerarea inventarului clasic al indicatorilor socio-economici deficitari ai modernizării în lumea islamică oferă puține argumente în discreditarea unui asemenea diagnostic. Forme astenice de coagulare socială – atât culturale, cât și instituționale – sunt adesea dublate de osificare economică indusă de politicile de planificare centralizată. Explozia demografică a ultimelor decenii a pus sistemele publice de educație și sănătate în dificultate, ratele de analfabetism fiind printre cele mai ridicate din lume. În paralel, fenomenele de urbanizare accelerată sunt constant alimentate de pauperizarea excesivă a zonelor rurale, a căror populație este forțată să se mute în suburbii insalubre. Nivelul ocupării forței de muncă în rândul femeilor și al tinerilor este extrem de scăzut, în timp ce concentrarea resurselor economice și a veniturilor financiare în rândul unei oligarhii menține un climat social favorabil dezvoltării unor mișcări contestare de amploare. Peste toată această structură socială instabilă tronează o cultură politică represivă, care-și legitimează longevitatea prin manipularea sentimentelor

⁴⁸ Shireen Hunter, „Introduction”, în Huma Malik (ed.), *Modernization, democracy, and Islam*, Praeger Publishers, Westport, Conn., 2005, pp. 1-20.

religioase sau naționaliste ale populației⁴⁹. Chiar și democrațiile care au reușit să mențină standarde destul de ridicate de coerență politică și instituțională, cum a fost cazul Turciei, au avut nevoie de intervenția elitelor militare seculare. Cel mai adesea însă, costul acestor intervenții a fost mult prea ridicat pentru tinerele state musulmane, limitând astfel experiența lor democratică la primul deceniu care a urmat finalizării procesului de decolonizare. Lipsite de influența și forța coercitivă a aparatului militar al metropolei, monarhiile din Orientul Mijlociu au devenit curând irelevante într-un context politic extrem de instabil.

Dictaturile militare care au înlocuit monarhiile arabe la jumătatea secolului XX vor ajunge la putere manipulând haosul social și instituțional în folosul propriilor interese. Stabilitatea pe care o propun populației, dublată adesea de programe sociale impresionante, pare să ofere o alternativă viabilă la corupția, servilismul și incompetența elitelor birocratice post-coloniale. În unele cazuri, exploatarea resurselor naturale a oferit un capital financiar considerabil monarhiilor arabe și liderilor militari, care și-au putut astfel consolida și menține poziția politică internă. Pe plan regional însă, ambițiile lor militare și geostrategice au fost integrate în logica Războiului Rece. Apusul acestui conflict ideologic ridicat, potrivit politologului american Samuel Huntington, un nou obstacol în fața țărilor musulmane aflate într-un proces controlat de „kemalizare”. Poziționarea lor militară și strategică, devenită irelevantă în noul context internațional, va amplifica, pe fondul resurgenței factorului religios, percepția unei stări acute de „schizofrenie culturală”. În plus, performanțele lor militare modeste împotriva Israelului, unul dintre singurele elemente viabile ale propagandei de stat, vor delegitima în mod constant pretențiile dictaturilor militare arabe. Perpetuarea acestui model politic, care menține statele islamice prizoniere în sfera de putere proiectată de propriile instituții militare, a fost considerat adeseori o reminescentă a unui aranjament politico-militar tradițional în lumea musulmană⁵⁰.

Urmând aceste premise, analizarea acestui sistem politic, pe care am ales să-l numim *Mameluc* (*Mamlūk*, lit. *Sclav*[militar]), în particular a culturii politice pe care o proiectează asupra societăților musulmane, devine extrem de necesară în contextul evaluării proceselor de modernizare în lumea islamică. Din punct de vedere istoric, originile acestei instituții a sclaviei militare se regăsesc în slăbiciunile inerente oricărei formațiuni politice a cărei structură de putere se bazează pe o formă sau alta de alianță tribală. Prima dinastie a Islamului, cea Umayyadă, va recunoaște acest lucru atunci când va transforma armata proaspătului imperiu într-o forță exclusivistă, apanaj al triburilor loiale. Implicațiile deloc

⁴⁹ Eva Bellin, „The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective”, *Comparative Politics*, vol. 36, nr. 2, 1 ianuarie 2004, pp. 139-157.

⁵⁰ Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1996, pp. 117, 150-177.

favorabile pe care această politică le-a avut pentru viitorul politic al dinastiei îi va convinge pe succesorii lor Abbasizi de necesitatea implementării unui sistem militar capabil să eludeze puternicele loialități tribale specifice societății arabe. Accelerarea fenomenului de centralizare a puterii în favoarea Califului și a viziurului său, proces inițiat după mutarea capitalei imperiale la Bagdad de Abbasizi, va impune recrutarea de soldați din triburile turcice din Asia Centrală și Transoxania. Califul *al-Mamun* (813-833), iar mai apoi *al-Mu'tasim* (833-842), vor pune bazele acestei caste militare de sclavi soldați, a căror principală funcție va fi să contrabalanseze în favoarea statului influența tribului și a genealogiilor ilustre⁵¹. Absența unor legături ereditare cu societatea pe care o apărau, educați și cantonați în garnizoane închise accesului străinilor, loiali doar persoanei Califului sau Sultanului, sclavii soldați vor deveni curând indispensabili existenței imperiilor islamice. Cu toate acestea, chiar și expresiile evolute, perfecționate, ale acestei caste militare, așa cum au fost *Mamelucii* egipteni sau *Ienicerii* otomani vor cădea pradă tentațiile patrimonialiste și ereditare.

Paradoxal, unul dintre momentele simbolice ale impactului modernității europene asupra lumii musulmane implică distrugerea dominației mameluce în Egipt. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, provincia otomană de pe Nil poate fi cu greu considerată ca făcând parte din Imperiu. Însuși guvernatorul trimis de Sultan de la Istanbul este mai degrabă un prizonier al căpeteniilor mameluce, decât un administrator al provinciei. Creație a ultimului sultan Ayyubid, mamelucii egipteni reușiseră, până la înfrângerea lor de către otomani în anul 1517, să rămână adversari redutabili în regiune. De numele lor se leagă respingerea incursiunilor cruciate și mongole în Levant, Palestina și Siria. La 1 iulie 1798 însă, atunci când moderna *L'Armée d'Orient* a lui Napoleon Bonaparte se va dispensa de ei în Bătălia Piramidelor, mamelucii sunt deja o imagine palidă a istoriei lor glorioase. Forța expediționară a Directoratului francez nu făcea altceva decât să pună capăt unui aranjament politico-militar care, proiectat să tempereze excesele și tentațiile tribalismului și patrimonialismului – devenise tocmai exponentul acestora⁵². Cauzele care au provocat degenerarea sistemului mameluc pot fi cu ușurință identificate și în traiectoria debilitantă a corespondentului său otoman. Dezvoltat în timpul sultanatului lui Murad I, formidabila clasă militară a *Ienicerilor* (turc. *yeniceri*, însemnând „soldat nou”) va fi „recrutată” până în primii ani de domnie ai lui Ahmed III (1703-1730), prin intermediul detestatului impozit de sânge, *devşirme* (lit. în turcă, *a colecta*). În perioada sa de glorie, aproximativ 3.000 de copii creștini din Balcani și Anatolia intrau anual într-un proces de selecție

⁵¹ Francis Fukuyama, *The origins of political order: from prehuman times to the French Revolution*, Profile Books, London, 2012, pp. 196-199.

⁵² Anthony Pagden, *Worlds at war the 2,500-year struggle between East and West*, Random House, New York, 2008, pp. 364-367; Francis Fukuyama, *The origins of political order*, p. 209.

care alimenta atât efectivele ienicerilor, cât și ale administrației imperiale. Statutul lor de sclavi personali ai sultanului otoman, privați prin natura originii lor de orice legătură genealogică sau etnică cu societatea în care trăiau, va asigura devotamentul lor absolut față de casa domnitoare. Problemele economice, financiare și, nu în ultimul rând, instituționale care vor afecta Imperiul Otoman după secolul al XVI-lea, par să fi avut un impact devastator asupra instituției sclaviei militare otomane. De acum înainte, ienicerii otomani vor deveni conștienți de influența majoră pe care o pot avea într-un context politic instabil, marcat de regresul puterii Sultanului și ascensiunea grupurilor de interese asociate palatului. La fel ca și mamelucii egipteni, aceștia vor miza pe dezvoltarea unor structuri de loialitate și patronaj, facilitate și augmentate de introducerea unor subterfugii ereditare, etnice sau economice⁵³. Potrivit politologului american Francis Fukuyama, sistemul otoman de sclavie militară a reprezentat, atâta vreme cât a funcționat în strânsă legătură cu *devşirme*, una dintre cele mai moderne fațete ale Imperiului Otoman⁵⁴. În ciuda acestui lucru, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, atunci când înregistrăm primele tentative de modernizare, independența și puterea acumulată de această clasă în raport cu societatea și instituțiile statului, par să grăbească dezintegrarea Imperiului. După mai multe încercări eșuate de reformă, soldate adesea cu moartea sultanului sau a vizirului care inițiasse procesul, ienicerii otomani vor fi distruși de Mahmud II în anul 1826. Violența acestui act nu este însă singulară în istoria modernizării statelor islamice. În 1811, noul lider al Egiptului, Muhammad Ali, fondatorul dinastiei Kevdiale, masacră în fortăreața Moqqatam câteva sute de căpetenii mameluțe.

Acțiunile violente întreprinse de cei doi lideri musulmani împotriva instituției sclaviei militare au semnificații mult mai vaste decât eliminarea unor corpuri militare și sociale capabile să pună în pericol puterea centrală. Într-adevăr, actul lor ajunge să definească întregul proces de modernizare al lumii islamice, proces ale cărui manifestări continuă și azi să reprezinte o sursă de instabilitate. Cauzele acestei instabilități pot fi cu ușurință identificate în natura și forma *defensivă*⁵⁵ pe care o asumă modernizarea statelor musulmane, rămase încă independente în decursul secolului al XIX-lea. În mod cert, pentru noile elite politice musulmane, impactul produs de expansiunea militară și economică a Europei moderne părea a fi atenuat numai prin adoptarea metodelor care garantau succesul europenilor.

⁵³ Vezi Francis Fukuyama, *The origins of political order*, pp. 214-226; Robert Mantran, „Statul Otoman în Secolul al XVII-lea: Stabilizare sau Declin”, în Jean-Louis Bacqué-Grammont, Louis Bazin, Robert Mantran (ed.), *Istoria Imperiului otoman*, traducere de Irène Beldiceanu și Cristina Bîrsan, Bic All, București, 2001, pp. 194-199.

⁵⁴ Francis Fukuyama, *The origins of political order*, p. 222.

⁵⁵ Crawford Young, „Ideas of progress in the Third World Progress and Its Discontents”, în Gabriel Abraham Almond, Marvin Chodorow, Roy Harvey Pearce (ed.), *Progress and Its Discontents*, University of California Press, Berkeley, 1982, pp. 83-90.

Astfel, într-o primă fază, modernizarea se concentrează în domeniul militar, încercându-se limitarea provocărilor psihologice și culturale asociate acomodării unor instituții și tehnologii dezvoltate în ambianța unei civilizații inferioare. Pe de altă parte însă, liderii musulmani vor înțelege avantajele implicate de accelerarea politicilor de modernizare pentru consolidarea propriei puteri. În acest caz, suprimarea mamelucilor egipteni și a ienicerilor otomani este extrem de relevantă, întrucât existența acestora semnifica forța și influența pe care diversele grupuri sociale o aveau în cadrul societății islamice în raport cu centrul politic. Mahmud II și sultanii care i-au urmat, la fel ca și alți lideri musulmani, încercau în fapt să inverseze tocmai acest trend social descentralizator. În contrast cu experiența occidentală, unde la sfârșitul Evului Mediu statele europene se angajează într-un proces accelerat de centralizare, societățile islamice premoderne evoluează către o autonomie tot mai pronunțată față de autoritatea politică⁵⁶. Materializarea acestor grupuri și, implicit, provocările majore pe care le ridică structura de interese și loialități pe care o administrează și o solicită, în dauna aparatului politic central, are la bază două cauze distincte. Prima dintre ele poate fi identificată în impactul destabilizator pe care schimbările climaterice și demografice specifice secolele XVI și XVII le provoacă în cadrul imperiilor agrare. A doua, și cea mai importantă, ține de o predispoziție structurală caracteristă expresiei sociale pe care Islamul o poate alimenta în cadrul unei comunități umane. Eradicarea influenței acestor grupuri sociale autonome, care includ notabili locali (*a'yani*, *aga*, *emiri*), latifundiași, comerciași, ghilde, frății sufi, garnizoane de ieniceri și mameluci, fundații pioase (*waqf*), va deveni pentru liderii politici musulmani la fel de importantă ca și respingerea incursiunilor militare europene⁵⁷.

Identificând avantajele evidente pe care tentativele de modernizare și centralizare le aduceau elitelor politice, societatea musulmană va manifesta adesea sentimente de ostilitate și revoltă față de întregul proces. În 1857 spre exemplu, *bey*-ul Tunisiei va demara un program de reformă și modernizare care va include o birocrăție centralizată, un nou sistem fiscal și legal mai echitabil și, din 1861, o Constituție provincială. Răspunsul societății tunisiene a fost foarte diferit de cel așteptat de inițiatorii reformelor, manifestându-se printr-o revoltă tribală al cărui principal coagulant l-a constituit revocarea actului constituțional. Istoricul Albert Hourani întărește această perspectivă, argumentând faptul că întregul „proces de schimbare, care a avut loc în această perioadă, a fost unul pe care, în general, populația imperiului și a statelor sale dependente – chiar și cea educată – nu l-a

⁵⁶ Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, 2005, pp. 32-44.

⁵⁷ Sami Zubaida, „Political modernity”, în Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, Martin van Bruinessen (ed.), *Islam and modernity: key issues and debates*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, pp. 57-63; Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, University of California Press, 1981, pp. 36-49.

înțeles”⁵⁸. Tocmai pentru a contracara această situație, liderii politici musulmani vor asocia procesului de modernizare o serie de intelectuali religioși și seculari, a căror influență la nivelul societății islamice rămâne până azi indiscutabilă. Tipologia intelectuală sub care aceștia vor încerca să acomodeze valori, idei, instituții și practici străine civilizației și tradiției musulmane, continuă să influențeze și azi percepția modernității în lumea islamică. Încadrarea lor în cadrul proiectului a fost însă absolut necesară, pentru ca modernizarea să reușească să obțină acreditările culturale necesare pentru a deveni acceptată de masele largi. Evidențierea rolului jucat de inteligența musulmană este importantă atât din perspectiva originii lor intelectuale, adesea construită pe o formație religioasă, cât mai ales datorită schimbării focusului inițial al modernizării, de la importuri militare și tehnologice la elemente sociale, culturale și politice europene. Unii dintre cei mai mari intelectuali musulmani ai epocii, printre care îi amintim pe Khair al-Din al-Tunisi (1820/2-1879), Rifaat al-Tahtawi (1801-73), Abdul-Rahman al-Kawakibi (1849-1902), Jamal al-Din al-Afghani (1839-97) sau Muhammad Abduh (1849-1905), vor încerca să ofere lumii islamice instrumentarul conceptual și cultural necesar pentru a putea accepta formele modernității europene și a le integra alături de elementele tradiției musulmane⁵⁹.

În ciuda schimbărilor importante pe care le aduc în societățile musulmane, politicile de modernizare nu reușesc să schimbe în mod fundamental soarta lumii islamice. Intrat în declin după eșecul ultimului vizir al dinastiei Köprülü, Kara Mustafa Pașa, în fața zidurilor Vienei din 1683, Imperiul Otoman face eforturi disperate să-și păstreze intacte posesiunile europene și orientale. Tragedia pierderii Crimeei, anexată de Rusia Romanovilor la mai puțin de un deceniu de la semnarea tratatului de la Küçük Kaynarca (1774), va fi urmată de concesiile teritoriale pe care trebuie să le facă de acum înainte în favoarea Habsburgilor. La fel ca și otomanii, Imperiul Qajar devine ținta expansiunii teritoriale rusești în Caucaz. În 1723, Rusia se instalează la Derbent și Baku, pentru ca un secol mai târziu, după ce anexase Regatul creștin al Georgiei în 1801, să demanteleze dominația persană în Armenia și Azerbaidjan. La sfârșitul secolului XIX, dezamăgirea provocată de eșecul politicii Țarului Nicolae I la Congresul

⁵⁸ Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, p. 38.

⁵⁹ Vezi Antony Black, *The history of Islamic political thought*, pp. 290-293; Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă*, pp. 29-30; Tayeb Bouazza, „From Arabization to Arrogance. The Crisis of Arab Liberalism”, *Arab Insight*, vol. 2, nr. 1, 2008, pp. 61-65; Bernard Lewis, *The political language of Islam*, pp. 110-111; L. Carl Brown, *Religion and state the Muslim approach to politics*, pp. 95-96; Stephan Wild, „Political Interpretation of the Qur’ân”, în Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur’ân*, Cambridge University Press, 2006; Charles C. Adams, *Islam and modernism in Egypt: a study of the modern reform movement inaugurated by Muhammad Abduh*, Russell & Russell, New York, 1968.

de la Paris din 1856, este atenuată de integrarea în sfera de influență rusă a teritoriului din estul Mării Caspice, cuprinzând Emiratul de Khokand și Hanatele de Khiva și Bukhara. Spre deosebire de interesele teritoriale ale celor două imperii din Centrul și Estul Europei, puterile occidentale își vor concentra expansiunea asupra teritoriilor islamice din Orientul Mijlociu și Apropiat. Pentru francezi, încă din vremea lui Francisc I (1515-1547), sultanii otomani erau considerați aliați de nădejde, însă, cum prietenii nu durează o veșnicie, Levantul și Africa de Nord încep să devină centre de interes ale politicii externe franceze. În anul 1830, Franța va ocupa, nu fără greutate, Algeria. Administrarea colonială a acestei provincii și, mai ales, rezistența încăpățânată a lui Abd al Qader, îl sileau pe însuși Alexis de Tocqueville să scrie un mic tratat de bună conduită colonială. Spre sfârșitul secolului, expansiunea colonială franceză, secondată de ajutor spaniol, va reuși să acapareze Tunisia și Marocul. Marea Britanie, mereu interesată să asigure securitatea posesiunii ei indiene, va ocupa Egiptul în anul 1882 și va încerca să păstreze Rusia departe de granițele Persiei qajare și ale Afganistanului. La începutul secolului XX, chiar și Italia, susținută de administrația britanică din Egipt, va reuși să învingă rezistența militară sanusită și să-și creeze un mic imperiu colonial format din Cirenaica și Tripolitania⁶⁰.

Cu siguranță, prăbușirea puterii marilor imperii islamice în fața expansiunii coloniale și teritoriale europene pare să demonstreze limitele reformelor asociate tentativelor de modernizare defensivă. Încadrat în această optică, colonialismul european pare, mai degrabă, favorizat decât îngreunat de întreaga pleiadă de reforme, militare, administrative, juridice și politice caracteristice acestei perioade. Într-adevăr, modernizarea defensivă a facilitat intrarea societăților musulmane în epoca modernă, însă a adus cu sine o serie de efecte maligne. Primul dintre ele ține de limitarea, iar mai apoi distrugerea structurilor sociale informale, care protejau musulmanii de ingerințele puterii politice seculare. Dispariția acestor simboluri ale lumii musulane premoderne va lăsa cale liberă ascensiunii unor lideri politici a căror putere discreționară se sprijină pe un aparat coercitiv, militar și birocratic, extrem de eficient. Dictatura și represiunea dezlănțuite sub domnia lui Abdul-Hamid al II-lea (1878-1909) și justificate de proiectul său pan-islamic reprezintă un exemplu grăitor în acest sens. Al doilea efect malign al modernizării defensive explică ușurința cu care puterile europene au încorporat în propriile sisteme coloniale societăți musulmane angajate de câteva decenii în procesul de modernizare. Motivul stă în faptul că aceste politici au transformat sultanatele medievale islamice, a căror structură politică și instituțională eclectică era în general flexibilă și adaptabilă, în actori politici raționali, care manifestau toate

⁶⁰ Alexis de Tocqueville, *Travail sur l'Algérie*, J.-M. Tremblay, Chicoutimi, 2002; Bernard Lewis, *The Middle East: 2000 years of history from the rise of Christianity to the present day*, Phoenix, London, 1995, pp. 283-284.

trăsăturile instituționale fundamentale, caracteristice statelor europene. În acest mod, statele musulmane devin în primul rând predictibile, iar în al doilea rând relativ ușor de integrat într-un sistem colonial datorită formatului administrativ și instituțional european deja existent. Al treilea element malign al modernizării defensive, și în mod cert cel mai nociv pentru viitorul statelor musulmane, ține de importanța pe care o capătă în cadrul procesului modernizator structurile militare. La începutul secolului XIX, eliberarea societăților musulmane de tirania instituției sclaviei militare părea, cel puțin în viziunea liderilor modernizatori, să ofere premisele necesare succesului politicilor de modernizare. Cu toate acestea, importanța pe care programele de modernizare o dau construirii unui aparat militar eficient, lucru absolut necesar în contextul agresiunii europene constante, nu face altceva decât să ofere circumstanțele renașterii culturii politice mameluce într-un cadru modern. Noile elite militare, pentru o perioadă printre cele mai vocale grupuri sociale favorabile procesului modernizator, vor acumula în timp suficientă influență și capital politic pentru a-și apropria societățile musulmane. Perioada turbulentă care urmează finalizării procesului de decolonizare după cel de-Al Doilea Război Mondial, oferă oportunitatea acestor elite *neo-mameluce*⁶¹, să se elibereze de tutela liderilor seculari. Controlul pe care îl impun în următoarele decenii asupra multor societăți musulmane, rămâne o cauză majoră a subdezvoltării acestora.

3. Concluzie

În mod cert, civilizația islamică nu a reușit să ofere deocamdată un răspuns coerent provocărilor ridicate de lumea modernă. Criza, în numeroasele sale forme (politică, economică, demografică, instituțională), contrastează mult prea puternic cu omniprezentul spectru al unui trecut idealizat. Principala cauză pare să fie legată de permanența unor modele și aranjamente politice, religioase și culturale, care plasează orice societate musulmană angajată pe calea modernizării, indiferent de amploarea fenomenului, într-un conflict cu propria sa tradiție și identitate. La nivel politic și cultural, forța acestei contradicții pare să fi fost resimțită extrem de puternic de primii intelectuali musulmani asociați procesului de modernizare. Soluția găsită de aceștia va justifica procesul de emulație și acomodare a instituțiilor și ideilor politice europene în context islamic, prin identificarea unor elemente asemănătoare, specifice tradiției musulmane. Astfel, metoda preferată prin care argumentația lor se conectează la repertoriul conceptual politic european ține de întrebuițarea unor referințe constante la simboluri, alegorii și concepte politice familiare musulmanilor. Din această perspectivă, guvernul

⁶¹ Vezi Richard W. Bulliet, „Neo-Mamluk Legitimacy and the Arab Spring”, *Middle East Law and Governance*, vol. 3, nr. 60, 2011, pp. 60-67.

constituțional, domnia legii, separația puterilor în stat și libertățile politice individuale nu reprezintă doar panaceul universal la problemele lumii musulmane, ci o redescoperire a unui patrimoniu adânc înrădăcinat în învățăturilor originale ale Islamului. Atunci când tradiția islamică se dovedea insuficientă pentru a oferi un cadru comprehensiv noilor idei și concepte politice europene, intelectuali precum egipteanul Rifaat al-Tahtawi vor traduce în limba arabă textul Constituției Franceze și lucrările majore ale lui Montesquieu și Rousseau. Un alt curent intelectual care se afirmă în această perioadă și care este la fel de important pentru viitorul modernității în lumea musulmană observă ascensiunea gânditorilor cu o puternică formație religioasă. Tradiționalismul și scripturalismul, asociat atitudinilor lor sceptice față tentativele de modernizare, devin adesea paradigmatică pentru modul în care musulmanii de rând ajung să perceapă schimbările prin care trec societățile lor. Implicarea acestora în viața politică a statelor musulmane, exemplu oferit de carierele mercuriale ale lui Jamal al-Din al-Afghani și a ucenicului său egiptean Muhammad Abduh, are ca prim obiectiv realizarea unității pan-islamice în fața agresiunii occidentale. Pentru ei și curentul religios reformist pe care îl reprezintă, Islamul își poate atinge potențialul universal doar renunțând la inovațiile culturale, tradiții și obiceiuri, strecurate de-a lungul secolelor în structura sa spirituală. Putem observa astfel primele manifestări intelectuale ale procesului de politizare a Islamului, tendință care va lua amploare în decursul secolului XX.

Departate de a fi o tendință naturală, islamizarea politicii țărilor musulmane are la bază atât dezastrul politicilor de modernizare implementate de elitele militare, cât mai ales falimentul ideologiilor seculare de care acestea s-au folosit. Dispariția Imperiului Otoman la sfârșitul primului Război Mondial, transfigurat într-o Turcie seculară în căutarea propriei identități laice și un Orient Mijlociu împărțit fără menajamente între puterile occidentale, lasă până azi răni adânci în mentalul colectiv musulman. Proclamarea Califatului de către liderul Statului Islamic (IS), Abu Bakr al-Baghdadi, la aproape un secol de la abrogarea sa, trebuie interpretată ca o revoltă împotriva acestei nedreptăți istorice. Cu siguranță, pentru Kemal Atatürk, personajul providențial al noului stat turc, actul de la 1 martie 1924 prin care Marea Adunare a Turciei trimitea în istorie instituția Califatului, purta semnificația afirmării suveranității Republicii. Pentru restul lumii musulmane însă, dispariția Califatului se transforma într-un nou motiv de disensiune, ale cărui reverberații simbolice și spirituale sunt azi capitalizate politic de mișcări teroriste precum cea condusă de al-Baghdadi⁶².

Ușurința cu care această organizație teroristă reușește să se insinueze în postura de continuatoare a celei mai importante demnități politice a Islamului

⁶² Reinhard Schulze, Azizeh Azodi, *A modern history of the islamic world*, I. B. Tauris, London, 2002, p. 66; Hasan Kayali, „The struggle for independence”, în Kate Fleet, Suraiya Faruqi, Reşat Kasaba (ed.), *The Cambridge History of Turkey*, Cambridge University Press, 2008, p. 144.

poate fi înțeleasă în contextul evoluțiilor pe care le-a suferit curentul intelectual inițiat de gânditori precum al-Afghani, Abduh sau Rashid Rida (1865-1935). Este adevărat, atractivitatea acestui curent ar fi rămas marginală, în absența unui context socio-politic care să favorizeze resurgența Islamului. Nu discutăm doar de eșecul unor ideologii seculare precum naționalismul, socialismul, sau mișcări de stânga cu ambiții pan-arabe, de amploarea ba'ath-ismului sau nasser-ismului, ci de materializarea unor schimbări majore atât în cadrul societăților musulmane, cât și în relațiile internaționale ale acestora. Avem în primul rând deziluzia provocată de conflictele militare dintre țările arabe și statul Israel, deziluzie întreținută și fructificată de exportul ideologiilor fundamentaliste practicat de țările arabe care au beneficiat de pe urma *boom*-ului petrolier. Apoi, pe fondul unui avans demografic semnificativ, manifestat prin apariția de-a lungul lumii musulmane a megalopolisurilor, cum sunt Casablanca, Cairo, Teheran, Lahore sau Jakarta, se manifestă percepția declinului lumii occidentale. Într-adevăr, toate aceste aglomerări umane nu sunt altceva decât imense comasări a milioane de țărani dislocați, pauperizați, pentru care speranța resurgenței islamice reprezintă singurul refugiu. În această lume lipsită de oportunități economice și sociale, umilită de elitele politice, sufocată de o birocrație coruptă, mesajul islamist al unor intelectuali precum Abu al-A'la Mawdudi, Hassan al-Banna sau Sayyid Qutb își găsește cu ușurință adepți. Alienarea, insecuritatea și absența reperelor spirituale în care fuseseră angrenate societățile musulmane poate fi depășită în opinia lor numai prin regăsirea identității islamice, atât la nivel civilizațional, cât și individual. Chiar dacă folosește uneori concepte politice fundamentale occidentale precum „revoluție”, „democrație” sau „justiție socială”, argumentația islamistă va transforma Islamul în fundamentul acțiunilor politice al căror scop final este distrugerea modelelor politice occidentale și a elitelor militare și birocratice care le susțin⁶³.

În ciuda acestor evaluări pesimiste și a situației contemporane deloc încurajatoare, perspectiva eșecului modernizării în lumea islamică nu trebuie absolutizată. Este necesară, în schimb, recunoașterea rolul major pe care Islamul îl joacă în viața acestor societăți și, implicit, patrimoniul spiritual, cultural și politic pe care îl aduce în lumea modernă. De asemenea, orice model viabil de integrare a categoriilor modernității europene într-un context islamic trebuie să țină cont de permanența și importanța conceptelor politice clasice specifice acestei civilizații. Mai mult, privind lucrurile dintr-o perspectivă globală, non-eurocen-

⁶³ Vezi Ismail Salwa, „Islamic political thought”, în Terence Ball, Richard Bellamy (ed.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 586-589; L. Carl Brown, *Religion and state the Muslim approach to politics*, pp. 141-147, 148-151; Francois Massoulie, *Conflictele din Orientul Mijlociu*, traducere de Radu Gâdei, All, București, 2003, p. 36; Stephan Wild, „Political Interpretation of the Qur'ân”, p. 282; Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 140.

tristă, trebuie să admitem faptul că a devenit extrem de dificil să definim natura exactă a modernității pe care o societate trebuie să o atingă. Astfel, panorama globală care se materializează, nu numai în cazul civilizației islamice, este una lipsită de linearitate și congruență, portretizând în schimb o imagine fragmentată în care fiecare societate manifestă o impresionantă diversitate instituțională, bazată pe premise ideologice și dinamici culturale distincte. Așadar, eșecul modernizării, dacă această sintagmă poate fi folosită cu adevărat, nu aparține unei societăți sau grup civilizațional în particular, reprezentând, mai degrabă, norma funcțională a lumii moderne.

Bibliografie:

- ADAMS, CHARLES C, *Islam and modernism in Egypt: a study of the modern reform movement inaugurated by Muhammad Abduh*, Russell & Russell, New York, 1968.
- ADANG, CAMILLA, „Ibn Jama`a (1241-1333)”, în Gerhard Böwering, Patricia Crone, Mahan Mirza (ed.), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2013.
- ANGHELESCU, NADIA, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București, 1993.
- ANSARY, MIR TAMIM, *Destiny disrupted a history of the world through Islamic eyes*, Public Affairs, New York, 2009.
- ARDIC, NURULLAH, *Islam and the politics of secularism: the Caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th century*, Routledge, London; New York, 2012.
- ASHRAF, MIRZA IQBAL, *Islamic philosophy of war and peace*, Mika Publications through iUniverse, Poughkeepsie, NY, 2008.
- BELLIN, EVA, „The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective”, *Comparative Politics*, vol. 36, nr. 2, 1 ianuarie 2004, pp. 139-157.
- BIANCHI, ROBERT, *Guests of God: pilgrimage and politics in the Islamic world*, Oxford University Press, New York, 2004.
- BINDER, LEONARD, „Al-Ghazali's Theory of Islamic Government”, *The Muslim World*, vol. 45, nr. 3, 1 iulie 1955, pp. 229-241.
- BLACK, ANTONY, *The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present*, 2012.
- BOUAZZA, TAYEB, „From Arabization to Arrogance. The Crisis of Arab Liberalism”, *Arab Insight*, vol. 2, nr. 1, 2008, pp. 61-65.
- BROWN, L. CARL, *Religion and state the Muslim approach to politics*, Columbia University Press, New York, 2000.
- BULLIET, RICHARD W., „Neo-Mamluk Legitimacy and the Arab Spring”, *Middle East Law and Governance*, vol. 3, nr. 60, 2011.
- CORM, GEORGES, *Europa și Orientul: de la balcanizare la libanizare: istoria unei modernități neîmplinite*, traducere de Ioana Rotund, Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
- COX, HARVEY, *The future of faith*, HarperOne, New York, NY, 2009.

- CRONE, PATRICIA, *Medieval Islamic political thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.
- CRONE, PATRICIA; HINDS, MARTIN, *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- CROUTWATER, SUSAN K., „Weber and sultanism in the light of historical data”, în Murvar Vatro (ed.), *Theory of Liberty, Legitimacy and Power*, Routledge, New York, 2010.
- FLORI, JEAN, *Război sfânt, jihad, cruciadă. Violență și religie în Creștinism și Islam*, Cartier, București, 2003.
- FUKUYAMA, FRANCIS, *The origins of political order: from prehuman times to the French Revolution*, Profile Books, London, 2012.
- GABRIEL, MARK A., *Journey into the mind of an Islamic terrorist*, FrontLine, Lake Mary, Fla., 2005.
- GIBB, H. A. R., *Mohammedanism: a historical survey.*, Oxford Univ. Pr., London, 1969.
- GIBB, H. A. R., „Constitutional Organization. The Muslim Community and the State Law in the Middle East”, în Majid Khadduri, Herbert J Liebesny (ed.), *Origin and development of Islamic law*, Lawbook Exchange, Clark, NJ, 2008.
- HALM, HEINZ; WATSON, JANET; HILL, MARIAN, *Shi'ism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.
- HITTI, PHILIP KHURI, *Istoria arabilor*, traducere de Irina Vainovski-Mihai, All, București, 2008.
- HODGSON, MARSHALL G.S., *Rethinking world history: Essays on Europe, Islam and world history*, Cambridge University Press, 1993.
- HOURLANI, ALBERT, *The Emergence of the Modern Middle East*, University of California Press, 1981.
- HUNTER, SHIREEN, „Introduction”, în Huma Malik (ed.), *Modernization, democracy, and Islam*, Praeger Publishers, Westport, Conn., 2005, pp. 1-20.
- HUNTINGTON, SAMUEL P., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1996.
- IQBAL, MUHAMMAD, „Islam as a Moral and Political Idea”, în Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2002.
- KAYALI, HASAN, „The struggle for independence”, în Kate Fleet, Suraiya Faroqhi, Reşat Kasaba (ed.), *The Cambridge History of Turkey*, Cambridge University Press, 2008.
- KENNEDY, HUGH, *The Prophet and the age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Pearson Education, Harlow, 2004.
- KHAN, SARFRAZ, *Muslim reformist political thought: revivalists, modernists and free will*, Routledge, Curzon, London, 2003.
- KHATAB, SAYED; BOUMA, GARY D, *Democracy in Islam*, Routledge, London; New York, 2007.
- LAPIDUS, IRA M., „The separation of state and religion in the development of early Islamic society”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, nr. 4, 1975, pp. 363-385.
- LE STRANGE, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate: from contemporary arabic and Persian sources*, Kessinger, [S.l.], 2009.
- LEWIS, BERNARD, „The roots of Muslim rage”, *Policy*, vol. 17, nr. 4, 2002, pp. 17-26.

- LEWIS, BERNARD, *The Arabs in history*, Oxford University Press, Oxford; New York, 1993.
- LEWIS, BERNARD, *The political language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- LEWIS, BERNARD, *Faith and power religion and politics in the Middle East*, Oxford University Press, New York, 2010.
- LEWIS, BERNARD, *The Middle East: 2000 years of history from the rise of Christianity to the present day*, Phoenix, London, 1995.
- LEWIS, BERNARD, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York, 1993.
- MANTRAN, ROBERT, „Statul Otoman în Secolul al XVII-lea: Stabilizare sau Declin”, în Jean-Louis Bacqué-Grammont, Louis Bazin, Robert Mantran (ed.), *Istoria Imperiului otoman*, traducere de Irène Beldiceanu și Cristina Bîrsan, Bic All, București, 2001, pp. 194-199.
- MARGOLIOUTH, D. S, *Mohammedanism*, Williams and Norgate, London, 1921.
- MASSOULIE, FRANCOIS, *Conflictele din Orientul Mijlociu*, traducere de Radu Gâdei, All, București, 2003.
- MERI, JOSEF W.; BACHARACH, JERE L., *Medieval Islamic civilization: an encyclopedia*, Routledge, New York, 2006.
- MIQUEL, ANDRÉ, *Islamul și civilizația sa: din secolul al VII-lea pîna în secolul al XX-lea*, vol. I, traducere de Gloria Dorothea Ceacalopol și Radu Florescu, Meridiane, București, 1994.
- OLIVER-DEE, SEAN, *The caliphate question: the British government and Islamic governance*, Lexington Books, Lanham, 2009.
- PAGDEN, ANTHONY, *Worlds at war the 2,500-year struggle between East and West*, Random House, New York, 2008.
- PERETZ, DON, *The Middle East today*, Praeger, Westport, Conn., 1994.
- PIPES, DANIEL, *In the path of God: Islam and political power*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ; London, 2003.
- QUATAERT, DONALD, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, 2005.
- SALVATORE, ARMANDO, „Tradition and Modernity Within Islamic Civilization and the West”, în Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, Martin van Bruinessen (ed.), *Islam and modernity: key issues and debates*, Edinburgh University Press, 2010.
- SALWA, ISMAIL, „Islamic political thought”, în Terence Ball, Richard Bellamy (ed.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 586-589.
- SCHULZE, REINHARD; AZODI, AZIZEH, *A modern history of th islamic world*, I. B. Tauris, London, 2002.
- SITARU, LAURA, *Gândirea politică arabă: concepte-cheie între tradiție și inovație*, Polirom, Iași, 2009.
- SNOUCK HURGRONJE, C., *Mohammedanism; lectures on its origin, its religious and political growth and its present state*, G.P. Putnam's Sons, New York; London, 1916.
- SOURDEL, DOMINIQUE; SOURDEL-THOMINE, JANINE, *Civilizația Islamului clasic*, Editura Meridiane, București, 1975.
- STEARNS, PETER N, *Western civilization in world history*, Routledge, New York, 2007.
- STODDARD, LOTHROP, *The new world of Islam*, C. Scribner's Sons, New York, 1921.

- TAHERI, AMIR, *The spirit of Allah: Khomeini and the Islamic revolution*, Adler & Adler, Bethesda, Md., 1986.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *Travail sur l'Algérie*, J.-M. Tremblay, Chicoutimi, 2002.
- TYERMAN, CHRISTOPHER, *Fighting for Christendom: holy war and the crusades*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2004.
- WATT, W. MONTGOMERY, *Islamic political thought: basic political concepts*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1980.
- WILD, STEPHAN, „Political Interpretation of the Qur’ān”, în Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur’ān*, Cambridge University Press, 2006.
- WILSON, SAMUEL GRAHAM, *Modern movements among moslems*, Fleming H. Revell Company, 1916.
- YOUNG, CRAWFORD, „Ideas of progress in the Third World Progress and Its Discontents”, în Gabriel Abraham Almond, Marvin Chodorow, Roy Harvey Pearce (ed.), *Progress and Its Discontents*, University of California Press, Berkeley, 1982, pp. 83-90.
- ZUBAIDA, SAMI, „Political modernity”, în Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, Martin van Bruinessen (ed.), *Islam and modernity: key issues and debates*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, pp. 57-63.

De la Taqiyeh la Velayat-e faqih: religie și autoritate politică în šiismul duodeciman

Marius LAZĂR

A doua ramură majoră a Islamului, după sunnism, šiismul duodeciman și-a configurat, de-a lungul secolelor, propria sa dezvoltare doctrinară a temelor religioase musulmane dar, simultan, și a unor perspective specifice privind natura autorității politice. Această problemă a statutului puterii în tradițiile musulmane a provocat nenumărate interpretări, care rezultă mai ales din faptul că Islamul a avut constant tentația de a conferi o semnificație teologică și de a codifica doctrinar întreg câmpul comportamentelor umane, inclusiv spațiul social și politic. Până în epoca modernă, când impactul modernității occidentale a produs noi mutații geopolitice și intelectuale în lumea musulmană, majoritatea societăților musulmane erau structurate pe coduri și norme elaborate plecându-se de la diferitele interpretări ale tradiției islamice, formalizate juridic și etic sub forma *Shari'ei*. În aceste societăți, referințele sectare (sunnii – în cele patru rituri juridice, šiii duodecimani, ismailieni, zaydiți, druzi, alawiți etc.) constituiau, cel mai adesea, unul dintre principalele criterii care asigurau identitatea colectivă și solidaritatea comunitară a indivizilor. Filosofii lor politice specifice reflectă astfel sistemele doctrinare proprii și, mai ales, raporturile diferitelor comunități cu experiențele istorice concrete ale sistemelor politice care s-au succedat în Orientul Mijlociu și Africa de Nord. În toate, politicul este interpretat pornindu-se de la categorii și de la o normativitate religioasă: scopul puterii politice este de a ipostazia simbolic și funcțional autoritatea Islamului și/sau de a asigura guvernarea potrivit valorilor musulmane sau, cel puțin, păstrând o fidelitate față de acestea.

În tradiția sunnită, pe care s-au fundamentat, politic și doctrinar, majoritatea structurilor etatiste din Orientul Mijlociu și din Africa de Nord, s-a ajuns la o perspectivă mai realistă asupra naturii puterii politice: păstrându-se simbolistica dublei autorități, politico-spirituale, a califatului, s-a acceptat totuși faptul că formele concrete de guvernare și reprezentanții puterii pot să se îndepărteze de idealul presupus de natura funcțiilor și a responsabilităților acestora. „Cetatea ideală” imaginată de filosoful al-Farabi, pe urmele lui Platon, unde statul și societatea musulmană autentică trebuiau să fie conduse de un Imam-filosof, rămâne o simplă utopie. Pentru sunniți, teologi și populație, mai degrabă decât condiția

teologică a suveranului (calif, sultan, emir etc.) contează faptul ca actele de guvernare ca atare să fie cât mai conforme cu principiile musulmane. Este tema, devenită clasică în filosofia politică sunnită, încă din secolul al XI-lea, privind necesitatea respectării unei *siyasa shar'iyya*, a unei „politici legaliste”, adică în conformitate cu normele *Shari'ei*. Realitățile istorice concrete, unde puterile politice musulmane, încă odată cu umayyazii (661-750), au arătat că există o ruptură aproape definitivă față de modelele ideale (și idealizate) ale „califilor binecălăușiți” din primii ani ai Islamului, au impus deci permanente reflecții ale elitelor religioase și politice, de-a lungul secolelor, privind natura reală a puterii terestre. Pe măsura desacralizării treptate a califatului, reprezentat de persoane care nu mai ipostaziau calitatea funcției pe care o reprezentau, și, la fel, pe măsura confiscării prerogativelor concrete de guvernare ale califilor de către autorități „seculare” (sultani, emiri, viziri, guvernatori de provincii), s-a structurat tot mai mult rolul clasei teologilor-juriști, al ulemalelor, ca având sarcina de a reprezenta și de a gestiona problematicile concrete ale Islamului.

Ca urmare, în primul rând în societățile sunnite, s-a ajuns la o dualitate, care a rămas funcțională până astăzi, între autoritatea politică (suveran) și autoritatea religioasă (teologi, ulemale). Prin aceasta, se accepta o autonomie concretă a puterii politice în câmpul său propriu de competență, cu condiția ca actele de guvernare să nu contrazică și chiar să aplice, cât mai mult posibil, normele musulmane. La rândul lor, ulemalele își vedeau confirmat rolul de garanți ai ordinii și stabilității sociale, de agenți ai difuzării valorilor și ai normelor musulmane. Cele două autorități ajung să se legitimeze reciproc: în schimbul recunoașterii funcției lor teologice, educative, juridice la nivel social, ulemalele s-au făcut, foarte adesea, apărători ai puterilor politice, chiar și tiranice, în numele stabilității și a păstrării unității comunității.

Dezvoltările din interiorul šiismului duodeciman au cunoscut atât asemănări cât mai ales deosebiri față de aceste perspective elaborate de sunnism. În primul rând, diferențele fundamentale s-au configurat în jurul naturii autorității politico-religioase: atât califatele umayyade (Damasc, Cordoba), cât și cel abbasid s-au constituit în jurul doctrinelor sunnite și deci nu au fost acceptate ca fiind legitime de către adepții šiismului. Ei și-au îndreptat devoțiunea spre personajele din familia alidă, cărora nu doar că le-au atribuit calitatea exclusivă de autorități politice și spirituale ci au elaborat în jurul lor o întreagă metafizică, care se îndepărtează foarte mult de perspectivele mult mai realiste ale sunnismului în raport cu natura și funcțiile puterii politice. Pe de altă parte însă, dispariția, odată cu Ocultarea Majoră, a șirului acestor personalități eminente ale Imamilor, singurii investiți cu autoritate legitimă în plan terestru, a condus la elaborarea unor teorii politice originale, care codifică, și teologic și funcțional, această absență. Treptat, clasa ulemalelor a ajuns tot mai mult să-și asume rolul de autoritate substituentă celei a Imamului Ascuns, preluând funcțiile hermeneutice și juridice

ale acestuia, dar nu și cele politice. În cele din urmă însă, odată cu teoriile lui Khomeyni și Muhammad Baqer al-Sadr, la sfârșitul secolului XX, se ajunge chiar ca ulemalele să se considere îndreptățite să gestioneze inclusiv câmpul puterii politice și să vegheze la legitimitatea islamică a guvernării. Lucrarea de față își propune să ofere o scurtă analiză a acestor evoluții, deopotrivă doctrinare și istorice, ale šiismului duodeciman, mai ales în spațiile sale centrale, în Iran și Irak, din perioada formării sale până în prezent.

1. Disputele privind succesiunea Profetului și eșecul unui califat alid

La începuturile Islamului, imediat după dispariția lui Muhammad, numirea persoanei considerate drept cea mai abilitată să preia conducerea noii comunități a musulmanilor a reflectat nu doar diviziunile și partizanatele din interiorul tovarășilor Profetului dar și, deja, diferitele aprecieri asupra rolului și a calității *Imam*-ului, adică a liderului comunității musulmane. Acest termen a primit, de-a lungul timpului, înțelesuri diferențiate, în sunnism și în šiism; în manieră clasică, el desemnează pe cel care „stă în față”, cel care conduce rugăciunea colectivă de vineri, în moschee. Prin extensie, imamul reprezintă autoritatea, de unde, în filosofia politică musulmană, imamologia desemnează teoria privind conducerea politică și religioasă¹. În šiism, termenul va primi o utilizare particulară, el se referă prin excelență la linia descendenților din 'Ali și Fatima, deși ulterior a fost folosit câteodată și ca un titlu deferent în semn de apreciere față de eminența unor personalități religioase, cazul cel mai cunoscut fiind cel al lui Khomeyni. Într-o manieră concretă, forma prin excelență care a ipostaziat acest principiu al conducerii, deopotrivă spirituale și politice, a comunității musulmane a fost cea a califatului.

Astfel, aceste dispute asupra imamatului apar încă din primele momente ale Islamului post-Muhammad: numirea lui Abu Bakr ca primul calif este rezultatul supremației criteriului „alegerii”, al „consultării” (*shura*), prin care aristocrația arabo-musulmană și-a desemnat un lider luând în considerare virtuțile sale personale. În schimb, o altă facțiune, grupată în jurul lui 'Ali, ginerele și vărul Profetului, personaj pios și unul dintre primii adepți ai Islamului, a apărut, încă din timpul vieții lui Muhammad, cauza acestuia și a considerat că el trebuie să fie cel care să-i succedă la conducerea comunității. Sub numele de „partizanii lui Ali” (*shi'at 'Ali*) – de unde și denumirea sub care au rămas cunoscuți, de šiiti, ei ipostaziau o altă viziune politică, unde solidaritatea și apartenența familială erau valorizate ca un element esențial care certifică legitimitatea imamului. Pentru ei,

¹ Christian Décobert, „L'Autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam”, *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 49, nr. 125, 1 ianuarie 2004, pp. 23-44.

viitorul calif nu doar că trebuia să aibă calitățile religioase și politice necesare prin care să merite funcția de conducător al dreptcredincioșilor, dar trebuie să facă parte din „casa Profetului” (*ahl al-bayt*). Este deci o perpetuare a importanței solidarității de clan; în teologia șiiită ulterioară, descendența din familia Profetului va deveni un factor central de validare metafizică a statutului Imamilor. Șiismul se constituie deci, informal, încă din timpul vieții Profetului, când adepții lui 'Ali considerau că acesta din urmă ar fi fost desemnat explicit de către Muhammad drept viitor succesor al său, în drumul de întoarcere spre Medina, după ultimul pelerinaj făcut la Mecca, în 632. Atunci, în dreptul oazei Ghadir Khumm, tradiția șiiită atribuie a predică lui Muhammad, prin care acesta ar fi afirmat că „oricine mă consideră învățătorul său atunci și 'Ali îi este învățător și 'Ali ibn Abu Talib, fraatele meu, va fi acela ce va pune în aplicare voința mea, a cărui desemnare ca protector și stăpân al vostru mi-a fost anunțată mie de către Allah”.

Această pretenție a lui 'Ali nu a întâlnit unanimitate în interiorul tovarășilor Profetului, grupare traversată de multiple partizanate și fidelități, construite în jurul diferitelor personalități eminente. Idealul religios imaginat de Muhammad, al construirii unei comunități unită prin fraternitatea oferită de apartenența la aceleași valori musulmane și unde să fie anulate tradiționalele apartenențe tribale și de clan, care fracturau de secole unitatea populațiilor arabe, a fost repede anulat de resuscitarea acestor dispute și mai ales de formarea altora noi, în jurul dreptului legitim de a conduce noua 'Umma (comunitate musulmană) și a interpretărilor doctrinare diferite care se aduc, de acum, revelației coranice. Alegerea lui Abu Bakr a fost o soluție de compromis între aceste facțiuni, în măsura în care primul calif se bucura de prestigiul vârstei venerabile, al fidelității față de Muhammad, al înțelepciunii și atitudinii conciliante și nu în ultimul rând de faptul că era socrul Profetului, prin fiica sa Aisha, soția preferată a lui Muhammad².

Dispariția lui Abu Bakr, după doi ani, în 634, a resucitat disputele pentru putere, și de această dată șiiții trebuind să accepte ca 'Ali să cedeze locul în fața lui Umar, un alt personaj important al epopeei islamice, spirit combativ și voluntar, care a contribuit decisiv la expansiunea politică și religioasă a Islamului, din Maghreb până la frontierele cu China și India. Assassinat, în 644, acesta a avut răgazul de a desemna o comisie de șase persoane însărcinată cu alegerea viitorului calif; spre supriinderea multora dintre musulmanii pioși, cel care a fost delegat cu această funcție era 'Uthman, din clanul umayyazilor, familie din aristocrația mecană care a fost multă vreme printre cei mai acerbi dușmani ai Profetului, mai înainte de a-i recunoaște autoritatea, după ocuparea Meccăi de către acesta. 'Uthman a avut o domnie traversată de acuzații de corupție și mai ales de favorizarea membrilor clanului său, cărora li se vor atribui pozițiile importante în noile

² Wilferd Madelung, *The succession to Muhammad: a study of the early Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

provincii ale imperiului, în defavoarea celorlalte mari familii arabe. El a fost ucis, la rândul său, în 656, de către o coaliție *ad-hoc* care grupa diferitele facțiuni nemulțumite de conducerea sa și care îl propun ca nou calif pe 'Ali.

Ajungerea acestuia la putere, după un lung interval în care a fost permanent exclus, a fost văzută de către adepții săi drept redresarea unei nedreptăți, deopotrivă politice și religioase. 'Ali s-a bucurat, chiar și în rândul dușmanilor săi, de reputația unui personaj total devotat valorilor musulmane, pios, moderat, dispus spre compromis. Tocmai aceste calități i-au fost însă defavorabile, odată ajuns la putere, când a avut de înfruntat diferite facțiuni care îi vor contesta legitimitatea și dreptul de a conduce. Perioada sa este cea care va cunoaște, în fapt, fracturarea definitivă a comunității musulmane în cele trei mari facțiuni politico-religioase³.

Mai întâi, survine „Marea Schismă”, adică înfruntarea dintre 'Ali și un grup important din foștii tovarăși ai Profetului, conduși chiar de Aisha: aceștia din urmă vor fi înfrânți în „Bătălia Cămilei”, în 656, dar această luptă fratricidă a lăsat o amintire traumatizantă atât în rândul contemporanilor, cât și în întreaga memorie ulterioară a comunității. Un an mai târziu, în bătălia de la Siffin, 'Ali înfruntă trupele guvernatorului Damascului, Mu'awiya, membru al clanului umayyad, care dorea răzbunarea uciderii lui 'Uthman. Fidel tendinței sale conciliatoare, 'Ali acceptă aici un arbitraj, în urma căruia renunță la dreptul de a-și desemna un succesor la califat. În consecință, o parte dintre adepții săi, atașați la o interpretare rigoristă a Islamului și mai ales a calităților cerute Imamului, se vor dezice de 'Ali și vor forma propria lor comunitate, cea kharidjită⁴.

Potrivit acestora, oricine are dreptul de a fi ales calif, cu condiția de a fi un personaj pios, combativ, care să apere valorile Islamului; el este ales de către comunitate, care are și dreptul – și chiar obligația – de a-l da jos atunci când nu-și mai respectă atribuțiile cerute de poziția sa⁵. În secolele următoare, deși minoritari, kharijiții au rămas fideli față de aceste deziderate severe și chiar au reușit să pună bazele unor efemere structuri politice în Maghrebul medieval (în special dinastia rustamidă); treptat, sub influența sunnismului majoritar, ei și-au moderat din rigiditatea doctrinară și din combativitate, dând naștere unor forme mai flexibile, precum cea a ibadismului, astăzi majoritar în Oman. În momentele sale inițiale însă, kharijiții au fost, alături de ismailism sau qarmați, una dintre forțele subversive cele mai importante la adresa puterilor musulmane sunnite, cărora le contestau nu doar legitimitatea politică ci și ortodoxia doctrinară: în 661, un kharidjit va ucide pe 'Ali, în moscheea din Kufa. Disparația acestuia a însemnat și sfârșitul scurtului interval

³ Hichem Djaït, *La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines*, Gallimard, Paris, 2008.

⁴ Martin Hinds, „The Siffin Arbitration Agreement”, *Journal of Semitic Studies*, vol. 17, nr. 1, 1972, pp. 93-129.

⁵ W. Montgomery Watt, „Khārijite thought in the Umayyad Period”, *Der Islam*, vol. 36, nr. 3, 1961, pp. 215-231.

politic al šiismului; perioada califatului lui 'Ali va rămâne de acum, în imaginarul comunității, drept o perioadă de aur, singura pe care šiīții o validează cu adevărat cu condiția de califat, contestând legitimitatea celorlalți trei califi „bine călăuziți” (*rashidun*) anteriori.

De altfel, încă mai înaintea uciderii lui 'Ali, Mu'awiya se făcuse deja proclamat drept calif la Damasc, recunoscut de o parte importantă din aristocrația arabă, restrângând califatul lui 'Ali doar la teritoriul ocupat de acesta în sudul Irakului, în jurul orașelor-garnizoană Basra și Kufa, rămase, de-a lungul secolelor, epicentrul šiismului. Mu'awiya instaurează prima dinastie musulmană, cea umayyadă, care dăinuie până în 750; ca urmare, principiul tradițional al desemnării califului, ca autoritate politico-spirituală supremă, prin practica „consultării” (*shura*) este substituit, de facto, cu cel al descendenței genealogice. Pentru a păstra însă aparențele unei astfel de delegări din partea comunității, pe care o presupunea *shura*, întronarea califilor va conține de acum un ritual, simbolic, al unui dublu jurământ de fidelitate reciprocă (*ba'ya*), între noul suveran și principalele notabilități politice, sociale, religioase – ca reprezentanți ai comunității musulmane.

Ca urmare, problema statutului autorității supreme se complică în perioada clasică a Islamului. În primul rând, din punct de vedere politico-teologic, atât dinastia umayyadă, cât și cea abbasidă și-au asumat o variantă publică, oficială, a Islamului, ce poate fi desemnată sub numele de sunnism. Realitatea doctrinară a acestuia este însă extrem de complexă și termenul face referire, de fapt, la un corpus eterogen de învățături și practici religioase, juridice, politice, comportamentale, care sunt unite prin faptul că se fundamentează și se construiesc plecând de la „tradițiile” (*Sunna*) canonice, formate din spusele (*Hadith*) și faptele Profetului, califilor „*rashid'un*” și ale unor „tovarăși” (*as-sahaba*) eminenți. Pornind de la acestea, mai ales odată cu secolul al VIII-lea, se dezvoltă adevărate școli juridico-teologice (*madhahib*), dintre care patru au rămas încă până astăzi: malekită, shafi'ită, hanafită și hanbalită, care vor elabora, în maniere specifice, codurile de *Shari'a*. Pe baza acestora se va forma atât jurisprudența islamică (*fiqh*), cât și valorile și comportamentele cotidiene ca atare, ale populațiilor; în funcție de permeabilitatea diferitelor rituri sunnite (mai ales a hanafismului), influențele culturale locale sunt sau nu luate în considerare, în diferitele spații ale lumii musulmane, dând naștere, de-a lungul secolelor, nenumăratelor forme particulare de interpretare și de asumare a Islamului sunnit⁶.

La nivel politic, sunnismul s-a identificat deci, încă de la început, cu asumarea și formalizarea unei atitudini realiste, de acceptare a legitimității puterii politice în funcție. În măsura în care un suveran (calif, sultan, emir etc.) respectă condiția și valorile musulmane și apără interesele Islamului, comunitatea este obli-

⁶ Wael B Hallaq, *The origins and evolution of Islamic law*, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 2005.

gată să manifeste supunere față de acesta, chiar și dacă este un conducător tiranic și nedrept. Filosofia politică sunnită a privilegiat întotdeauna stabilitatea statului, a societății, opunându-se facționalismului, „schismeii” (*fitna*) – politice, religioase, comunitare, tocmai pentru că întreaga istorie a Islamului este traversată constant de aceste tentații de ruptură, de fracturare, încă din primii ani ai acestuia. În toate sistemele unde sunnismul este recunoscut drept doctrină oficială – și situația dăinuie până astăzi, se constată o complicitate între autoritățile religioase (*ulama*, confrerii) și cele politice: în general, ele se susțin și se legitimează reciproc, chiar dacă, într-o manieră concretă, relațiile au fost nu de puține ori tensionate. Teologii (*Ulama*) au luat atitudine uneori împotriva a ceea ce considerau a fi puteri politice sau acte de guvernare care se îndepărtau de normele musulmane, după cum puterile politice au fost adesea tentate de a domina pe teologi și juriști, de a se folosi de autoritatea și influența lor socială pentru a-și confirma controlul asupra adepților.

2. Taqiyeh și ijtihad: filosofia politică šiită în perioada Islamului clasic

După uciderea lui 'Ali și sfârșitul califatului alid, šiiții continuă să-și manifeste atașamentul față de cei doi fii ai lui 'Ali, Hassan și Hussein, dar fără să mai reușească să recucerească puterea politică, aflată de acum definitiv în mâinile dinastiei umayyade. Ambii lideri šiiți vor sfârși însă uciși; în special moartea lui Hussein, în 680 lângă Karbala, din ordinul califului umayyad Yazid I, are consecințele cele mai durabile în constituirea cultului šiit: în fiecare an, în luna Muharram, credincioșii comemorează public, prin dramatizări și penitențe, martiriul nepotului Profetului⁷.

Treptat însă, pe măsura imposibilității unei ascensiuni politice, šiismul capătă tot mai mult o dimensiune mistico-filosofică, având în centru persoana Imam-ului, considerat singurul în măsură să asigure interpretarea esoterică a Coranului; el este conceput ca o persoană semi-divină, care face legătura între lumea de aici și lumile spirituale. Rolul său depășește cu mult funcția califului, așa cum era înțeleasă de sunniți; el este nu un simplu lider politic ci „călăuza” necesară care conduce pe fiecare credincios la mântuire⁸. Pentru šiiții duodecimani există doisprezece Imami⁹, în vreme ce šiiții septimani opresc șirul acestora la

⁷ Heinz Halm, *The shiites: a short history*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 2007, pp. 8-15.

⁸ O prezentare detaliată a teologiei și spiritualității šiite o face Henry Corbin în *Istoria filosofiei islamice: de la origini până la moartea lui Averroes (595-1198), de la moartea lui Averroes până în zilele noastre*, traducere de Marius I. Lazăr, Herald, București, 2004, pp. 37-130.

⁹ 1) 'Ali ibn al-Talib (m. 661); 2) al-Hasan al-Mojtaba (m. 669); 3) al-Hussein (m. 680); 4) 'Ali Zaynol-'Abidin (m. 714); 5) Muhammad Baqir (m. 733); 6) Ja'far al-Sadiq (m. 765); 7) Musa al-Kazim (m. 799); 8) 'Ali Reza (m. 818); 9) Mohammad Javad al-Taqi (m. 835); 10) 'Ali al-Naqi (m. 868); 11) al-Hasan al-'Askari (m. 874); 12) Mohammad al-Mahdi.

șapte. Imamul este urmașul Profetului însărcinat cu dezvăluirea adevărilor ascunse conținute de Coran; funcția sa politică este minoră în raport cu cea spirituală, de aici și reținerea Imamilor duodecimani de a se implica activ în luptele pentru putere. Șiiismul face din ei ființe transcendente, epifanii divine; prezența lor fizică pe pământ este doar partea vizibilă, exoterică, a persoanei lor. În fapt, vor afirma ulterior filosofii șiiți, există doar un singur Imam, etern, care se ipostaziaza istoric în doisprezece entități fizice diferite. Speculațiile šiite construiesc o metafizică luxuriantă în jurul funcțiilor și a dimensiunii mistice ale condiției de Imam, unde se amestecă elemente preluate din filosofiele neoplatonice, gnosticism și din gândirea iraniană preislamică. Desemnarea Imamului nu este o „datorie colectivă” a Comunității ca în sunnism ci, cred šiiti, ea rezultă dintr-o numire explicită de către Dumnezeu, care devine eficientă prin intermediul unei investituri (*nass*) prin care harisma divină încredințată Profetului și lui 'Ali este transmisă urmașilor acestora. *Nass* se face de către Imamul în funcție și este concepută ca o transmitere către viitorul Imam a ceea ce šiiti numesc „moștenirea” (*amanat*) divină, adică ansamblul învățăturilor esoterice, precum și a dispozițiilor spirituale care fac posibilă receptarea și propovăduirea lor.

Potrivit tradiției šiite, toți Imamii au sfârșit uciși sau otrăviți. Cert este că, cu excepția lui 'Ali ibn al-Talib, Hussein și, mai târziu, 'Ali Reza, deși nu s-au implicat activ în competiția politică, ei au fost considerați întotdeauna cu suspiciune de către suveranii umayyazi sau abbasizi, care îi vor supraveghea îndeaproape. De altfel, ultimii Imami duodecimani vor fi obligați la un domiciliu forțat în tabăra militară din noua capitală abbasidă, Samarra. Aici, în anul 874, va muri al 11-lea Imam, Hasan al-Askari, la doar 28 de ani; în aceeași zi va dispărea și fiul său, de doar cinci ani, Muhammad al-Mahdi al-Qaim, desemnat ca al 12-lea Imam. Acesta este fără îndoială evenimentul central al întregii istorii religioase šiite, cel care direcționează întreaga devoțiune și spiritualitate duodecimănă. Potrivit tradiției, între 874-940, Imamul Mahdi ar fi comunicat cu fideli săi prin intermediul unor emisari; aceasta este „Ocultarea minoră”. Din 941 începe însă „Ocultarea majoră” (*al-ghaybat al-kobra*), prin care „Imamul ascuns” se retrage din lumea fizică în dimensiunile spirituale, de unde continuă să servească drept „pol” al efortului mistic al credincioșilor, fiind „pragul” (*bab*) prin care ei pătrund în lumea divină. El este Mântuitorul (*al-Qaim*) a cărui prezență eschatologică la sfârșitul timpurilor va asigura instaurarea perioadei paradisiace pentru adevărații credincioși. Ocultarea celui de-al 12-lea Imam „îngheață” timpul istoric; deopotrivă prezent-absent în această lume, el anihilează prin tocmai lipsa sa fizică consistența teologică a istoriei; evenimentele esențiale și semnificative se petrec de acum – și trebuie să se petreacă pentru toți credincioșii, în metaistorie, în lumile spirituale.

Concepția despre ocultare, laolaltă cu consecința sa primă, așteptarea mesianică a lui Mahdi, reprezintă, începând cu secolul al X-lea, elementul cen-

tral al credinței și teologiei šiite. Efectele sale se răsfrâng și asupra perspectivei politice, căci ea pare a face ilegitimă orice putere temporală, în măsura în care singura autoritate efectivă este cea a Imamului: „Guvernarea perfectă este cea a Imamului și ea va fi realizată odată cu venirea lui Mahdi (...) În absența sa, orice formă de guvernare este cu necesitate imperfectă, căci imperfecțiunile umane se reflectă în instituțiile politice”¹⁰. De-a lungul timpului, această lipsă în plan fizic a autorității recunoscute ca singura legitimă, spiritual dar și politic, a antrenat mai multe atitudini din partea populației šiite și a diverșilor săi lideri.

Cea mai răspândită este aceea a adoptării unei atitudini pasive față de autoritățile politice ale vremii, mai ales în măsura în care šiismul duodeciman a fost vreme de secole minoritar în interiorul unor califate sau entități statale sunnite, supus adesea discriminărilor sau chiar represiunilor. Ca urmare, mulți lideri šiiti au indicat ca legitimă și chiar indicată necesitatea unei „disimulări” (*taqiyeh, ketman*) a „averii, anturajului și a apartenenței religioase”¹¹. Treptat, pe măsură ce šiismul se transformă tot mai mult într-o doctrină mistică, această „disciplină a secretului” este înțeleasă și ca o modalitate de a împiedeca divulgarea adevărilor superioare către cei incapabili să le înțeleagă. Această discreție a predominat în šiismul duodeciman până la instalarea safavizilor în Iran, în 1501, și ea caracterizează chiar și secolul în care emirii bouyzi, iranieni šiiti, au guvernat la Bagdad (945-1055), deși aceștia au favorizat o parțială legalitate a practicilor sale.

În primele secole de după Ocultare deci, ca și în cazul creștinismului sau al altor religii eschatologice, populația šiită a fost marcată îndeosebi de o așteptare mesianică, determinând o oarecare indiferență față de aspectele politice, valorizând mai ales un ethos mistic, îndreptat înspre interiorizarea sau explicitarea filosofică a învățăturilor Imamilor¹². Savanții și teologii šiiti se ocupă acum cu sistematizarea și formalizarea corpusului tradițiilor venind de la Imami și de diferitele probleme legate de cult. Acestea sunt considerate ca fiind suficiente, în măsura în care îndeosebi al șaselea Imam, Ja’far al-Sadiq, a acordat o largă importanță dezvoltării unor norme practice și juridice în manieră šiită, formulând ceea ce este cunoscut sub numele de „școala jafarită” de *Shari’a*, după modelul celor patru școli juridice sunnite. Peste câteva secole, referința strictă la aceste învățături ale Imamilor va deveni caracteristica școlii *akhbarite*, dar ea va fi surclasată de viziunea școlii *osulite*, care pune în prim plan nu atât respectarea strictă a normelor canonice clasice ci mai degrabă posibilitatea interpretării lor permanente, în funcție de contextul istoric, cultural, politic etc., de către clasa speciali-

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islam: perspectives et réalités*, Buchet-Chastel, Paris, 1975, p. 204.

¹¹ Mehdi Mozaffari, *Pouvoir shi’ite: théorie et évolution*, Editions L’Harmattan, Paris, 1998, p. 241.

¹² Said Amir Arjomand, „The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, nr. 4, noiembrie 1996, pp. 491-515.

zată a *mujtahizilor*. Până în secolele XII-XIII însă, perspectiva care domina concepțiile teologilor și ale juriștilor religioși *șiiți* era aceea că Imamii au fost singurii în măsură să realizeze o interpretare adecvată a normelor de credință, în virtutea eminenței lor spirituale și hermeneutice; în limbaj tradițional, aceasta însemna că ei erau cei abilitați să exercite *ijtihad*-ul, efortul personal de reflecție, de interpretare și de aplicare a Legii divine. Acum, odată cu Ocultarea ultimului Imam, se instituie convingerea că „porțile *ijtihad*-ului” s-au închis; în consecință, nu mai există autoritate harismatică și hermeneutică infailibilă care să ofere indicații canonice în ce privește viața religioasă sau diferitele provocări cotidiene cu care se înfruntau credincioșii.

Pe de altă parte, vidul de putere terestră apărut odată cu Ocultarea trebuia să fie înlocuit totuși de o anumită autoritate, fie ea și relativă. Imamul, ca lider al comunității *șiiite*, avea câteva funcții sociale esențiale: să conducă rugăciunea colectivă de vineri, să conducă *jihad* -ul, să repartizeze prada, să fie judecător și să indice pedepsele, să colecteze impozitele islamice. Chiar dacă, între secolele X-XII, apar câteva puteri politice în anumite zone ale califatului abbasid care își atribuie o dimensiune *șiiită* duodecimană (domnia emirilor *buyzi* în centrul Irakului și vestul Persiei, dinastia *hamdanidă* în zona Mosul – între 904-991, urmată de cea *uqaylidă* – 990-1096, emirii *mazyadizi* în sudul Irakului, între 1012-1150), ele au o influență limitată și reușesc cel mult să faciliteze o oficializare parțială a normelor de cult *șiiite* sau să susțină financiar mediile teologice și culturale *șiiite*. Fragilitatea construcțiilor politice spre sfârșitul epocii abbaside, după care survine perioada tulbure ce a succedat invaziilor mongole în teritoriile musulmane, vor conduce în final la convingerea potrivit căreia, în contextul ocultării Imamului și în lipsa unor instanțe politice legitime, clasa savanților teologi (*ulema*, *mollah*) trebuie să-și asume atât o funcție de conducere spirituală, cât și rolul de a coordona viața socială și comunitară a credincioșilor.

Acest proces începe încă din secolul al XI-lea și el este facilitat, în prima parte, mai ales de pătrunderea tezelor mu'tazilite în rândul teologilor *șiiți*, cu accentul pus de acestea pe rolul rațiunii în elaborarea normelor de credință și cu ideea lor despre libertatea umană. Ca urmare, unei hermeneutici literale a textelor sfinte i se adaugă o hermeneutică mai speculativă, care lasă loc sporit personalității diferiților teologi în interpretarea dogmelor și a practicilor *șiiite*. Cel care a formulat însă explicit necesitatea redeschiderii „porților *ijtihad*-ului” a fost teologul Allameh Hilli (1250-1325)¹³; el legitimează și impune practica unei relecturi critice a tradițiilor *șiiite*. Mai apoi, există din ce în ce mai multe ulemale care teoretizează necesitatea preluării de către teologi a cel puțin unei

¹³ Henry Laoust, „Les fondements de l'autorité dans le «Minhag» d'al-Hilli”, în George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine (ed.), *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident: Colloques internationaux de La Napoule, session des 23-26 octobre 1978*, Presses universitaires de France, Paris, 1982.

părți din prerogativele Imamilor: rugăciunea de vineri, colectarea impozitelor, judecarea pedepselor și a diferitelor cazuri juridice ale credincioșilor. Un rol decisiv l-au avut acum șeicul al-Karaki (cunoscut și ca Muhaqqiq al-Thani, 1465-1533) și Shahid al-Thani (1506-1588). Primul a considerat că ulemalele sunt cele mai în măsură să se considere succesorii Imamului ascuns, deși el restrânge această substituție doar la preluarea funcției de conducere a prediciei colective de vineri. Al doilea teolog merge mult mai departe și el atribuie clasei ulemalelor integritatea funcțiilor pe care le presupunea condiția Imamului. Ca urmare, el consideră posibilitatea lor de interpretare a *Shari'ei* ca fiind nu doar legitimă ci și încărcată de aceeași autoritate ca și cea a Imamilor. Shahid al-Thani instituie obligativitatea ca de acum credincioșii să verse impozitele islamice direct ulemalelor, ceea ce, cu timpul, va permite acestora să capete o independență financiară sporită, care se va răsfrânge și în planul eficienței acțiunii sociale și chiar politice¹⁴. Cu toate acestea, dezvoltările aduse de cei doi Thani nu au întâlnit unanimitatea marilor teologi; o parte dintre ei, îndeosebi cei din Najaf (precum Ibrahim al-Qatifi), rămân adepți ai vechilor teze pietiste și reticenți la supraestimarea importanței ulemalelor.

3. Spre o structurare politică și comunitară a šiismului în Persia și Irak

Instabilitatea politică din Orientul Mijlociu, după căderea califatului abbasid și instalarea numeroaselor structuri statale efemere, ilkhanide și apoi timuride, au relaxat presiunile politice asupra comunităților šiite, care s-au stabilizat, în această perioadă, în mai multe regiuni și enclave, care constituie, de atunci până astăzi, arealul lor tradițional: în primul rând în Iran, apoi în sudul Irakului, în Liban, Bahrein. Dintre acestea, cele din Irak și din Iran au fost cele mai numeroase și destinul teologic și politic al šiismului duodeciman va fi legat, în toate secolele care au urmat, de realitățile din cele două regiuni.

În Iran, instalarea dinastiei safavide, în 1501, va accelera procesul de sistematizare doctrinară și socială a rolului clasei mollahilor šiiti, în măsura în care Șahii safavizi vor proclama šiismul duodeciman drept religie oficială a noului stat. Acțiunea a fost motivată de mai multe interese: fidelitatea clanului safavid față de ideile religioase imamite, prin specularea căroră au și ajuns la putere, dar mai ales necesitatea de a conferi Persiei safavide o configurație politico-religioasă specifică, pe fondul luptei cu vecinii sunniți reprezentați de statul otoman și noua confederație a uzbekilor. Constituit pe fundamente teocratice, statul safavid avea nevoie de šiism pentru a-și legitima puterea și pentru a se individualiza religios

¹⁴ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The just ruler (al-sulṭn al- adil) in Shīte Islam: the comprehensive authority of the jurist in Imāmīte jurisprudence*, Oxford University Press, New York; Oxford, 1998, pp. 18-19.

în fața ofensivelor otomanilor, care-și revendicau și titlul de califi ai lumii musulmane. Pe de o parte deci, se asistă la o birocratizare a unei părți a mollahilor, sub conducerea ministrului problemelor religioase, *Sadr*, situație întâlnită de altfel și în Imperiul Otoman, în aceeași perioadă. Rolul acestora este de a legitima permanent dinastia în fața propagandei sunnite, de a impune normele šiite în regat și de a contribui la reprimarea oricăror încercări de contestare a ordinii politico-religioase oficiale safavide¹⁵. Ei vor insista asupra legitimității monarhiei, în care văd forma cea mai dezirabilă de conducere politică a comunității šiite, în măsura în care Imamul ascuns nu a revenit încă¹⁶. Teologii šiiti credeau că, pentru actuala perioadă, a Ocultării, monarhul poate fi acceptat ca lider, el conducând ajutat de savanții religioși și având datoria de a respecta și promova normele islamice. Această atitudine de compromis nu a fost însă adoptată unanim ci reprezenta, mai degrabă, opțiunea teologilor šiiti angrenați în siajul puterii politice, încercând să-i confere legitimitate islamică¹⁷.

Pe de altă parte, există în toate aceste secole ulemale šiite care s-au ținut deoparte de puterea politică, căreia fie îi ignoră, fie îi contestă caracterul teocratic (considerând că acceptarea sau, mai grav, valorificarea teologică a puterii Șahului uzurpă autoritatea absolută a Imamului ascuns). Dar, spre sfârșitul perioadei safavide, pe fondul degenerării puterii politice și a tot mai slabei sale raportări la referințe religioase, tot mai multe ulemale din Persia sunt înclinate să se erijeze în lideri ai comunității šiite, tocmai făcând uz de prerogativele și prestanța pe care calitatea de *mujtahizi* le-o aduceau.

Dispariția dinastiei safavide, în 1734, intrarea Persiei într-o perioadă tulbure, marcată de invaziile afgane, instalarea unor efemere regimuri militare, încercarea de a reinstala sunnismul ca variantă oficială, pe vremea lui Nadir Shah (1736-1747), au fragilizat puterea unei părți din elitele šiite iraniene; o parte se refugiază în sudul Irakului, în centrele šiite de aici. Astfel, deja din secolul XVIII, dar mai ales în cel următor, Najaf și Karbala devin epicentrul religios și educațional al întregului spațiu šiit. Spre academiile teologice de aici (*Hawza*) se îndreaptă cea mai mare parte dintre viitoarele elite clericale ale lumii šiite, facilitând emergența unui mediu extrem de cosmopolit, alături de irakieni găsindu-se studenți, profesori, clerici, laici veniți din Iran, Liban, zona Golfului Persic,

¹⁵ Willem Floor, „The *sadr* or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 150, nr. 2, 2000, pp. 461-500.

¹⁶ Yann Richard, *Le shi'isme en Iran: Iman [i.e. Imam] et révolution*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1980, p. 40.

¹⁷ Said Amir Arjomand, „The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient/Journal de l'histoire économique et sociale de l'Orient*, vol. 28, nr. 2, 1985, pp. 169-219.

India, Afganistan, Azerbaijan, Asia Centrală etc. Este ceea ce se va numi un „šiism internațional”, adică construcția unei conștiințe colective transnaționale și transetatiste, formarea unor rețele clericale, comerciale, intelectuale, cu centrul în orașele sfinte, dar cu ramificații la scara întregului spațiu šiit.

Importanța fundamentală a Irakului pentru šiismul mondial stă în special în miza istorică și simbolică a principalelor sale centre religioase: Najaf, Karbala, Kufa, Kadhimiyya, Samarra, adică locurile unde și-au desfășurat existența principalele personaje ale istoriei šiite și unde se consideră că ele au fost înmormântate. Încă din Evul Mediu, în jurul acestor centre se vor dezvolta un întreg cult devoțional și practici comemorative, dar mai ales ele vor adăposti, în timp, principalele instituții educaționale și intelectuale šiite. Ocuparea provinciilor irakiene de către Imperiul Otoman, în primele decenii ale secolului al XVI-lea și, corelativ, instalarea safavizilor în Persia și oficializarea aici a šiismului ca religie oficială, a produs o fractură în destinul celor două comunități. Șahii persani, safavizi dar și qajari, vor fi permanent tentați de a ocupa orașele sfinte šiite și de a le integra statului persan, legitimându-și astfel, prin controlarea celor mai importante centre ale šiismului, pretenția lor de a fi recunoscuți ca protectori și reprezentanți oficiali ai Islamului šiit. Pe de altă parte, ei vor susține și sprijini financiar ascensiunea propriilor centre teologice și religioase šiite, de pe teritoriul iranian (Qom, Isfahan, Shiraz, Mashhad) și care vor intra într-o competiție cu cele irakiene, ce dăinuie până astăzi. Rivalitățile teritoriale dintre otomani și safavizi i se va atașa astfel o fundamentală dimensiune confesională, în măsura în care fiecare dintre cele două puteri își revendica ortodoxia în interiorul Islamului. Centrele sfinte šiite, laolaltă cu regiunile din proximitate ocupate de šiiți, devin astfel o miză geopolitică, ceea ce a complicat atât poziția lor în interiorul Imperiului Otoman, cât și atitudinea Porții față de populațiile și elitele šiite, suspectate adesea că sunt mai degrabă fidele față de autoritățile persane. Totuși, fixarea granițelor în urma tratatului de la Qasr-e Chirin, în 1639, facilitează instalarea unui *status-quo* frontalier și militar, care atenuează parțial angoasele otomane. Treptat, relațiile între comunitățile šiite irakiene și iraniene devin tot mai apropiate, existând un schimb crescând de contacte intelectuale, comerciale și mobilități de populație de o parte și de alta a frontierei.

Această ascensiune culturală și religioasă a orașelor sfinte šiite este facilitată, în secolul al XIX-lea, și de slăbirea autorității otomane asupra provinciilor irakiene, care lasă o relativă libertate administrativă și o autonomie comunității și reprezentanților šiiți. Elitele teologice (*mujtahizi*) devin referința autoritară ultimă asupra comunității, nu doar irakiene, ci la scară internațională. Întreținând raporturi foarte rarefiate cu puterea otomană, care este recunoscută doar formal, clericii și populațiile šiite își construiesc propria lor reprezentare asupra legitimității politice reale, care este cea a Imamului ascuns.

4. Reforma osulită și formalizarea doctrinară a principiului autorității religioase supreme (*marja'yya*)

Dispariția puterii safavide și instabilitățile politice care au succedat căderii acesteia au condus la noi reflecții și problematizări în interiorul mediilor clericale șiite privind raporturile cu puterea politică și mai ales statutul lor propriu. Acesta este fundalul istoric pe care s-a produs cea mai importantă mutație teologică din șiismul modern, cu efecte fundamentale asupra rolului și a statutului social și politic al ulemalelor: disputa dintre teologii *Akhbari* și *Osuli*¹⁸.

Școala *Akhbari*, care capătă o mare influență odată cu Muhammad Amin Astarabadi (m. 1624), reprezintă oarecum o refacere a atitudinii teologice din primele secole de după Ocultare, când accentul era pus pe difuzarea și aplicarea învățăturilor „mărețe” (*akhbar*) ale Imamilor. Ea respinge validitatea teologică atât a *idjtihad*-ului (capacitatea de interpretare personală a datelor teologice, în conformitate cu principiile rațiunii și în funcție de contexte noi), cât și a *idjma'* (consensul comunității) și acceptă doar fidelitatea religioasă și juridică față de Coran și Sunna (tradiția Profetului și a Imamilor). În acest fel, nu există o ierarhie a credincioșilor, în funcție de calitatea lor de a fi sau nu ulemale, ci toți au același statut, acela de „*muqallid*”, adică de imitatori ai învățăturilor și comportamentelor Imamilor. Școala domina, în secolul al XVII-lea, centrele teologice din Irak (Najaf, Karbala, Hilla), iar ea a căpătat o influență importantă în rândul mollahilor iranieni îndeosebi în perioada dintre safavizi și qajari (1736-1779), când clerul a fost exclus de la problemele puterii și când akhbarismul ajunge oarecum doctrina oficială.

Școală *Osuli* a fost reprezentată mai ales de Muhammad Baqir Behbahani (1705-1792); instalat la Karbala, el a avut o influență imensă, reușind să deturneze de la tezele akhbarite o mare parte a savanților șiiți din orașele sfinte. Conform osuliților, savanții au dreptul de a lua decizii individuale și particularizate în ceea ce privește problemele „secundare” (*foru'*) ale comunității, deci ei acordă o mare importanță *idjtihad*-ului și prestanței teologice și socio-politice a *mujtahid*-ului. Sintetizând, pozițiile celor două tendințe se pot rezuma astfel: „*Osuliții* admit *idjtihad*-ul. *Akhbariții* îl blamează”, „Pentru primii, principiile raționamentului în materie de religie sunt în număr de patru: Cartea, Sunna, *idjma'* (consensul) și '*aql* (rațiunea). Pentru *Akhbariți* doar prima e valabilă și în cel mai rău caz a doua”, „*Osuliții* împart oamenii în două categorii: cei care sunt *mujtahizi* și cei care sunt imitatori (*muqallizi*). *Akhbariții* resping această împărțire. Pentru ei, toți sunt imitatori ai Imamilor”. „*Osuliții*, într-un mod cvasi-general, nu autorizează «imitarea defunctului» (*taqlid al-mayyit*). *Akhbariții* o

¹⁸ Juan Cole, „Shi'i clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: the Akhbari-Usuli conflict reconsidered”, *Iranian Studies*, vol. 18, nr. 1, 1 martie 1985, pp. 3-34.

autorizează”, „Ascultarea de *mujtahizi* are la unii *osuli* aceeași valoare ca și ascultarea de Imam. *Akhbariții* neagă această identificare”¹⁹.

Treptat, inclusiv ulemalele persane vor adera la doctrina osulită, pentru ca la începutul secolului al XIX-lea școala *Osuli* să domine aproape integral întreaga lume šiită, cu excepția sudului Irakului, în regiunea Basra, și în Bahrein, care continuă încă să respecte ortodoxia akhbarită până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Succesul său a avut efecte decisive nu doar asupra dezvoltărilor teologice šiite, cât mai ales în planul raporturilor dintre clerul šiit și comunitatea credincioșilor și, în general, în întreaga evoluție socio-politică a regiunilor šiite, Irakul și Iranul în primul rând. De acum, istoria acestor teritorii este marcată de ascensiunea unui actor inconturnabil, clasa ulemalelor, aflate în diferite raporturi complicate cu puterile politice ale momentului, și care ajunge chiar să revendice, precum în cazul khomeynismului, inclusiv autoritatea absolută asupra problemelor guvernării terestre. În jurul înțelegerii limitelor presupuse de dogma osulită se produce glisajul între ceea ce se numește atitudinea pietistă și cea activistă. Aceasta depinde, în mare măsură, și de temperamentul fiecărui mare cleric, de fidelitatea sa față de o anume linie de conduită pe care și-a asumat-o sau și-au asumat-o măestrii săi, dar și de evenimentele istorice, care uneori obligă la asumarea unei implicări sporite în aspectele politice. De altfel, încă din primele decenii de după oficializarea doctrinei osulite, influența pe care ulemalele o dețin și și-o asumă în rândul credincioșilor este repede conștientizată de către liderii politici, otomani sau qajari: în momentul izbucnirii războiului ruso-iranian (1804-1813), marile ulemale din Najaf și Karbala sunt rugate de prim-ministrul persan să emită o *fatwa* în care să proclame jihad-ul împotriva Rusiei.

Una dintre principalele consecințe ale reformei osulite a fost accelerarea procesului de creștere a influențelor clericilor: ei devin nu doar instanțele teologice ultime ci inclusiv reperele absolute în tot ceea ce privește aspectele individuale sau colective ale comunității šiite. Între credincioși și marii teologi se va institui astfel un raport de fidelitate și de supunere ce nu are defel referință în cadrul sunnismului. Mai mult, se constituie o ierarhie în rândul clericilor, în funcție de gradul de eminență teologică. Există, mai întâi, marii ayatollahi, termen care semnifică „mare semn al lui Dumnezeu”. Urmează apoi gradele de ayatollah și *Hojjat al-Islam*, („dovada Islamului”). *Mujtahid* desemnează pe clericul ce are dreptul de a emite judecăți personale în problemele religioase. La baza acestei structuri se găsesc studenții religioși, *talib ‘ilm*²⁰. În măsura în care doctrina osulită impune ca obligatorie „urmarea” de către fiecare credincios a directivelor unui *mujtahid*, se asistă acum efectiv la instituționalizarea unui întreg sistem de norme precise care vor reglementa raporturile dintre comunitatea šiită și liderii religioși. Pro-

¹⁹ Mehdi Mozaffari, *Pouvoir shi'ite*, p. 279.

²⁰ Ahmad Kazemi Moussavi, „The Institutionalization of Marja'-I Taqlid in the Nineteenth Century Shiite Community”, *The Muslim World*, vol. 84, nr. 3-4, 1 octombrie 1994, pp. 279-299.

babel cea mai importantă construcție teologică adusă de osulism este instaurarea principiului unei (unor) autorități supreme în materie de știință religioasă și de guvernare comunitară, adică a instituției *marja'iyya*.

Cel care a formulat explicit acest principiu a fost teologul Murtaza Ansari (1800-1864)²¹, dar deja maestrul său, Cheikh Muhammad Hasan Sahib al-Jazahir, fusese primul *marja'* recunoscut unanim ca atare de către întreaga comunitate. Conceptul – și instituția ce decurge, se bazează esențial pe principiul osuliților potrivit căruia, în absența Imamului, comunitatea trebuie să urmeze învățăturile și directivele celor mai instruiți dintre *mujtahizi*: aceștia vor primi titulatura de *marja'-e taqlid* („model de imitat”). Nu este vorba aici de o conducere unificată a clerului de către o singură persoană sau de o funcție oficială în cadrul administrației religioase statale (marii *mujtahizi* se țineau deoparte de clasa mollahilor atașați puterii politice), ci efectiv de un titlu al prestanței teologice: „*marja'* este presupus a combina calitățile învățaturii și rațiunii cu cele ale unei deosebite pietăți și devoțiuni și un caracter drept. În calitate de cel mai reprezentativ pentru «delegarea generală» a Imamului, *marja'*, ca sursă de emulație, se bucură de rolul dual de expert legal suprem și de cel de model spiritual pentru toți șiiții”²².

Ca urmare deci, *marja'* (la plural *maraji'*) este referința supremă în raport cu învățăturile și poziția căruia șiiții își asumă diferitele aspecte ale vieții religioase, dar și socio-politice. Autoritatea sa este o consecință a procesului îndelungat prezentat mai înainte pe scurt, prin care prerogativele Imamilor vor fi treptat preluate, de-a lungul secolelor, de către clasa tot mai instituționalizată a clerului. Bazându-se pe principiul de „delegare generală” (*niyaba 'amma*), ulemalele șiite, și mai ales expresia lor ultimă, *marja'*, se consideră atât investiți cu o prestanță harismatică, ca și succesori și substituenți ai Imamului, cât și cu autoritate în viața credincioșilor, inclusiv în plan social (pentru ca, odată cu teoria *wilayat-e faqih*, Khomeyni să extindă preeminența teologilor inclusiv asupra vieții politice a comunității musulmane). Instituția *marja'iyya* are un rol fundamental pentru viața adeptului șiit; *marja'*, prin deciziile și sfaturile pe care le oferă, servește ca referință decizională absolută pentru cel care-l urmează, autoritate ce se poate extinde nu doar la planul opțiunilor particulare, ci și la nivel social și politic. Ca urmare, autoritatea *marja'iyya* este cvasi-absolută; există un raport de supunere și dependență decizională în șiism între elite și adepți. Marii *maraji'* au propria lor autonomie decizională și sunt autorități perfect independente de orice altă instanță teologică sau politică, sunt fiecare o referință absolută în sine;

²¹ Juan Cole, „Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Morteza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar”, în Nikki Keddie (ed.), *Religion and politics in Iran: Shi'ism from quietism to revolution*, Yale University Press, New Haven, 1983, pp. 33-46.

²² Linda S. Walbridge, „Introduction”, în Linda S. Walbridge (ed.), *The most learned of the Shi'a the institution of the Marja' taqlid*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 4.

modul în care ei gestionează masele de adepți care-i urmează ține cel mai adesea de propria lor personalitate, opțiune socială, politică etc.

Fiind cei mai eminenți dintre *mujtahizi*, marii ayatollahi cărora li se recunoaște titlul de *marja'* trebuie să exceleze în cele trei mari calificări ale *ijtihad*-ului: '*ilm* (cunoașterea legii), '*adl* (dreptate în practicarea legii) și *wara'* (pietate), deși *a'lamiyat* (superioritate în învățătură) este cea care are întâietate²³. Pentru a fi *marja'*, un teolog trebuie să-și dovedească calitățile deosebite de *mujtahid*, adică, în general, să posede deja propria școală de interpretare, laolaltă cu un număr important de discipoli, care contribuie mai apoi la răspândirea învățăturilor sale și, implicit, a prestigiului său. Ca urmare, un *marja'* nu este numit de nimeni ci titlul emerge oarecum spontan, printr-o recunoaștere a prestanței sale, care determină astfel o creștere sporită a fidelilor cărora le servește drept „sursă”²⁴. Potrivit tradiției osulite, credinciosul trebuie să urmeze doar indicațiile unui anumit *mujtahid* pe care să-l ia drept *marja'*; în plus, este absolut interzisă asumarea directivelor unui *marja'* decedat. Din momentul instituirii sale, au existat puțini *marja'* simultan, de regulă nefiind mai mulți de cinci-șase în același timp; în ultimele decenii însă se asistă la o creștere a numărului acestora, mai ales în Iran (de ordinul zecilor), dar un număr redus dintre ei concentrează cea mai mare parte a azeziunii populațiilor šiite la nivel internațional (marele ayatollah 'Ali al-Sistani, din Najaf, este cel mai urmat *marja'* actual). Între ei poate exista un consens pentru a desemna pe unul din rândul lor ca fiind cel mai savant; acesta este cunoscut sub numele de *marja' a'la*, sursă supremă de emulație.

Autoritatea religioasă a clerului și îndeosebi a *marja'iyya* este însoțită, și întărită, de o mare putere financiară, care rezultă tot din procesul treptat de asumare a prerogativelor Imamilor. Este vorba de colectarea și valorificarea taxelor pe care fiecare dintre adepții šiiti trebuie să le plătească, în conformitate cu principiile islamice. În cazul šiismului duodeciman, în plus față de tradiționala obligație islamică a daniei legale (*zakat*), se mai plătesc încă două taxe specifice. În primul rând „*khums*”, constituită din o cincime din veniturile fiecăruia, în mod simbolic atribuită familiei Profetului. Jumătate din această sumă (considerată ca „*sahm al-Imām*”, partea Imamului) este vărsată de credincios direct celui *marja'* ale cărui învățături le urmează, în măsura în care aceștia sunt recunoscuți ca și reprezentanți ai Imamului. Mai apoi, există „*radd mazālim*”, care prevede că toți cei care primesc un venit din partea statului trebuie să verse o parte din acesta instituției religioase, act prin care se face legitimă utilizarea personală a restului sumei. Alte importante venituri provin din tradiția acordării unei treimi

²³ Abbas Amanat, „In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism”, în Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and political culture in Shi'ism*, State University of New York Press, 1988, p. 98.

²⁴ Sabrina Mervin, „Les Autorités religieuses dans le chiisme duodécimain contemporain”, *Archives de sciences sociales des religions*, nr. 125, 2004, p. 68.

din moșteniri mujtahizilor, apoi diferitele donații, de la cele ale credincioșilor de rând până la cele ale suveranilor, sau din valorificarea bunurilor gestionate de fundațiile religioase și pioase (*waqf*)²⁵. Acest lucru va permite o caracteristică esențială a clasei ulemalelor: imensele venituri primite prin diferite căi le vor asigura o independență financiară și materială care, pe de o parte, stă la baza prestigiului și influenței lor, pe de alta le asigură o distanță față de puterile politice și administrative ale momentului, în special cele din centrele sfinte aflate în Irak (Najaf, Karbala, Samarra), până spre sfârșitul anilor 1970, când puterea ba' thistă va etatiza structurile economice și financiare tradiționale ale marelui cler šiit de aici.

Dincolo de unitatea doctrinară și confesională, instituția religioasă supremă, *marja' iyya*, corpusul marilor mujtahizi, a cunoscut cel mai adesea un proces de fragmentare. Fiecare *marja'* se bucură de o autonomie teologică și decizională absolută și gestionează propria sa rețea de discipoli, reprezentanți, fideli. Între marii mujtahizi survin adesea rivalități, competiții, tensiuni, care se reflectă, subsecvent, asupra rețelelor pe care le conduc și a corpurilor sociale ale adeptilor. Mediile teologice šiite, atât în Irak, cât și în Iran, Liban, zona Golfului, au favorizat, de-a lungul anilor, formarea unor adevărate dinastii clericale, unde de multe ori ascensiunea la înaltele poziții de mujtahizi este transmisă ereditar, fără însă ca aceasta să elimine criteriile de competență și de autoritate pe care le presupun funcțiile clericale šiite. Influența acestor dinastii, sau rețele construite în jurul unor personalități religioase eminente, putea să fie imensă, atât în termeni financiari, cât și de autoritate efectivă asupra unor mari mase de fideli și clienți, care depindeau de ele, sau chiar de capacitatea de a controla câmpul uman al unor structuri sociale urbane sau rurale; ele sunt cunoscute și sub numele de „familii ale științei” (*al-'usra al-'ilmiyya*). Astfel, se ajunge ca marile rețele familiale ale unor mujtahizi să domine, parțial sau chiar integral, orașele sfinte din Irak, mai ales, dar și Iran.

6. Politizarea šiismului și fundamentarea principiului *velayat-e faqih*: 'ulama ca autoritate politică ultimă

Comunitatea šiită este un spațiu identitar și de referință axiologică pentru masele de adepți din diferite regiuni și state, a căror proiecție colectivă privind raporturile cu autoritatea religioasă (dar care este o instanță de autoritate absolută asupra întregului câmp existențial și decizional al credincioșilor) nu ține seama de statutul lor național. Prin autoritatea lor, care este transnațională, clericii pot interveni în probleme ce țin de logica națională a unor state diferite, putând emite

²⁵ Asupra aspectelor financiare ale relației dintre credincioși și liderii šiiti în sec. XIX și la începutul sec. XX, sunt de menționat îndeosebi lucrările: Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994, pp. 205-236, Willem Floor, „The Economic Role of Ulama in Qajar Period”, în Linda S Walbridge (ed.), *op. cit.*, pp. 53-81.

sugestii sau decizii referitoare la chestiuni confesionale, sociale, economice, politice de aici, în măsura în care ele au tangență cu interesele comunității šiite sau, mai general, chiar musulmane. În general însă, în epoca modernă, marii mujtahizi au fost adepții unei atitudini pietiste, evitând să se implice în deciziile sau activitățile politice, desconsiderate din perspectivă teologiei šiite. Totuși, au fost momente în care unii clerici au devenit, dimpotrivă, principalii vectori ai unui activism cu tentă politică sau militantistă, în circumstanțe în care au considerat că interesele comunității sau, mai larg, ale statului, sunt mai valorizate de o astfel de atitudine. La sfârșitul secolului al XIX-lea, expresia cea mai cunoscută a unei astfel de poziționări în raport cu realitățile politice a fost cea a crizei tabacului, în 1891, din Persia, când concesionarea de către puterea qajară a întregii exploatare a tabacului din țară unor producători britanici a provocat un curent general de nemulțumire în rândul elitelor naționaliste și a mediilor comerciale autohtone. Din Karbala, Hasan Shirazi emite o *fatwa* prin care declară interzisă consumarea tabacului câtă vreme producția sa este în mâinile străinilor, decizie respectată cu pietate de către întreaga populație iraniană. În cele din urmă, în fața acestui boicot general, liderii qajari iau decizia de a anula contractul de concesionare și criza se va remedia²⁶. Ea a oferit însă o imagine sugestivă despre autoritatea pe care o dețin clericii asupra maselor de adepți, care poate fi instrumentalizată de ei inclusiv în direcția unui activism cu tentă politică sau laică. Mai mult, această autoritate este transfrontalieră, căci influența decizională a lui Hasan Shirazi asupra evenimentelor petrecute în Persia, el fiind în Mesopotamia, nu a fost deloc afectată de această discontinuitate geografică.

La fel, în Irak, încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, în paralel cu situația din Iran, s-a dezvoltat treptat o conștiință politică și modernizatoare în rândul unei părți din marii clerici, înțeleasă însă în maniera specifică epocii, aceea a necesității de a reforma Islamul pentru a face față presiunilor imperialiste, geopolitice și culturale, occidentale. În același timp, aproape paradoxal, mai ales în Iranul qajar, o parte din ulemale s-au făcut vectorii promovării ideilor constituționaliste, contribuind semnificativ, alături de mediile liberale, la redactarea primei Constituții și la instalarea primei Adunări parlamentare alese pe baza acesteia, în 1906. În orașele sfinte irakiene, Najaf și mai ales Karbala, o parte dintre marii mujtahizi, în momentul debarcării trupelor britanice în Basra, în 1914, își vor declara susținerea lor pentru armata otomană și chiar vor încuraja participarea populației și a trupelor šiite la ceea ce era denumit ca fiind un *jihad* al lumii musulmane împotriva invadatorilor străini. După înfrângerea Imperiului otoman și ocuparea Mesopotamiei de către britanici, intenția acestora de a decide în manieră proprie destinului Irakului a provocat o revoltă, în sudul țării, în 1920, promovată și con-

²⁶ Mansoor Moaddel, „Shi'i political discourse and class mobilization in the tobacco movement of 1890-1892”, *Sociological Forum*, vol. 7, nr. 3, 1 septembrie 1992, pp. 447-468.

dusă de o parte dintre ayatollahii militanți din Karbala și Najaf, precum Muhammad Taqi al-Shirazi sau Mahdi al-Khalisi. Eșecul revoltei a însemnat și blocarea ambițiilor politice ale comunității šiite irakiene de a-și construi propriul destin și un stat care să reflecte filosofia politică, deopotrivă bazată pe Islam și pe constituționalism, dezvoltată de ulemalele militante din centrele sfinte irakiene²⁷.

Șiismul, în Irak, Liban, regiunea Golfului Persic (dar nu și Iran, unde el era deja etatizat), putea fi definit drept o corporație religioasă cu un caracter pre-național. Slaba valoare acordată de šiiti frontierelor geografice oficiale și unei identități naționale, până la instalarea sistemului de state-națiuni în Orientul Mijlociu, după Primul Război Mondial, a contribuit la întărirea reprezentărilor geopolitice specifice šiite, în care centrele sfinte sunt concepute ca puncte focale ce gestionează rețele administrative și adeviziunea unor comunități de adepți, răspândiți la o scară transnațională, și pentru care referința principală este cea a identității lor confesionale comune. Prin rețelele lor de reprezentanți, discipoli, instituții teologice, caritabile, educaționale, sistem performant de gestiune a obligațiilor financiare ale credincioșilor, marii *maraji'* au construit aproape un sistem alternativ celor oficiale ale statelor, prin care ei exercită un control și reglează diferitele tipuri de normativități (religioase, sociale, economice, cotidiene, politice) ale unor grupuri imense de adepți, la o amplitudine pe care statul nu poate niciodată s-o exercite, pentru că el nu are aceeași autoritate asupra conștiințelor maselor precum marii teologi.

În secolul al XX-lea însă, șiismul trece prin profunde transformări, care au afectat atât conținutul său doctrinar, cât mai ales realitățile sale sociologice și raporturile cu puterile politice. Până la revoluția islamică din Iran, din 1979, atât comunitățile, cât mai ales elitele religioase šiite din Orientul Mijlociu au cunoscut o serie de presiuni, culturale și politice, pe fondul proceselor de modernizare inițiate de statele de aici și mai ales de impunere a unor noi modele identitare și sociopolitice bazate pe valorile naționalismului. În Iran, șahii Pahlavi au inițiat ample reforme care au afectat statutul și influența clerului šiit, care-și pierde privilegiile tradiționale la nivel juridic, educațional, cultural și o mare parte din influența socială²⁸. În Irak, după formarea noului stat, în 1921, regimurile politice de aici au fost mai ales expresia diferitelor structuri de putere provenite din rândul minorității sunnite ce au inițiat proiecte naționaliste și laice care au limitat tot mai mult rolul elitelor šiite din centrele sfinte și au diluat din identitățile populațiilor šiite. Pe de altă parte însă, tocmai acest reflux, mai ales după instalarea republicii, în 1958, și ascensiunea Ba'th, în 1968, a provocat o dinamică de resuscitare a identităților šiite, mai ales în rândul noilor generații, pe fondul proce-

²⁷ Pierre-Jean Luizard, *La formation de l'Irak contemporain: le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'état irakien*, Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1991.

²⁸ Shahrough Akhavi, *Religion and politics in contemporary Iran. Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, State University of New York Press, 1980.

selor globale de reislamizare. Șiismul devine tot mai mult o ideologie militantă, este reinterpretat și adaptat la realitățile intelectuale și geopolitice ale momentului și, mai ales, servește ca suport doctrinar și spiritual pentru mișcările militante²⁹. Din Irak, unde acest fenomen apare încă din deceniul al șaselea, ipostaziat mai ales de partidul islamist *al-Da'wa* și mișcarea *Shiraziyyin*, și care-și găsește heraldul ideologic în ayatollahul Muhammad Baqer al-Sadr, această renaștere šiită se va extinde treptat la scara întregului spațiu šiit. Noile generații de teologi, educați la Najaf și Karbala în spiritul acestui šiism combativ și contestatar la adresa puterilor politice considerate drept nelegitime și tiranice, îi vor difuza principiile și ambițiile mai ales în Liban și Iran și apoi în celelalte medii šiite. La fel, perioada postbelică a cunoscut, în aceeași similitudine cu situațiile din Islamul sunnit, emergența unor noi elite šiite recrutate din rândul intelectualilor laici, neînțegrați în circuitele instituțiilor teologice, dar care, la rândul lor, practică propriul *ijtihad* modernist, adesea adaptând temele šiite la valorile preluate din filosofii politice occidentale.

Expresia cea mai cunoscută a acestei categorii de militant laic šiit a fost 'Ali Shari'ati (1933-1977), simbol al unei întregi generații de intelectuali iranieni, în deceniul anterior revoluției islamice. Prin hermenutica sa personală adusă istoriei și temelor centrale ale šiismului, într-o manieră revoluționară și marxistă, el a oferit premisele ideologice ale mutațiilor ce au dus la căderea regimului Șahului. 'Ali Shari'ati are o poziție anticlericală, el propune reformarea šiismului și dispariția a ceea ce el numea un „șiism safavid”, adică supunerea teologilor și a populației în fața puterilor politice și asumarea unui ethos religios bazat pe autoculpabilizarea penitențială, care trebuia să fie înlocuit de un „șiism alavit”, unul care să continue gesta eroică și combativă a lui 'Ali și a lui Hussayn, aceea a luptei până la moarte împotriva oricărei nedreptăți³⁰. Temele lui Shari'ati au exercitat o profundă influență atât asupra curentelor stângiste din Iran, cât mai ales asupra mediilor religioase. Ele au fost integrate în discursul ayatollahului Khomeyni, în momentele revoluției din 1978-1979, ca și în întreaga narațiune oficială a noii Republici, bazată pe construcția unui sistem politic, juridic, social, moral fundamentat pe valorile šiite³¹.

În fapt, Khomeyni a fost cel care a elaborat cea mai importantă mutație doctrinară din šiismul contemporan, cu efecte fundamentale în ceea ce privește re poziționarea šiismului în raport cu puterea politică. Într-o serie de conferințe ținute în perioada exilului său la Najaf, în 1971, sub numele de *Hokumat-i Eslami* (Guvernarea Islamică), Khomeyni teoretizează, ducând la limitele sale ultime doc-

²⁹ Fālih 'Abd al-Jabbār, *The Shī'ite movement in Iraq*, Saqi, London, 2003.

³⁰ Ervand Abrahamian, „«Ali Shari»ati: Ideologue of the Iranian Revolution”, *Merip Reports*, nr. 102, 1982, pp. 24-28.

³¹ Shahrough Akhavi, „The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 25, nr. 2, aprilie 1983, pp. 195-221.

trina osulită, proiectul unui stat în care teologii să-și asume inclusiv gestiunea politică. În măsura în care autoritatea ultimă, spirituală și politică, aparține Imamului Ascuns, și, simultan, în măsura în care se recunoaște că teologii sunt „locotenenții Imamului”, rezultă că marii mujtahizi au legitimitatea și chiar obligația de a substitui pe Imam inclusiv în câmpul politic, până în momentul revenirii sale, la sfârșitul vremurilor. Statul islamic, astfel conceput, este o teocrație, el se bazează pe o dublă autoritate – cea divină, care se distribuie și se aplică prin intermediul teologilor, în virtutea faptului că ei posedă eminența în cunoaștere și în morală, și o autoritate a poporului – ipostaziată în structuri politice electiv (parlament, președinte)³². Este doctrina *velayat-e faqih* (guvernarea juristului-teolog), dar a cărei idee a fost teoretizată și de către ayatollahul irakian Muhammad Baqir al-Sadr. Acesta din urmă însă concepea asumarea conducerii politice sub forma unei guvernări colective a marilor ayatollahi (*marja 'iyya*), pe când Khomeyni a propus o conducere unificată, ipostaziată sub forma unui singur Ghid Suprem: este modelul formalizat de Constituția iraniană din 1979 și pe care se bazează Republica islamică.

Această politizare, instituționalizată în Iran și care ia forme concrete prin diferitele partide politice și grupări militante din Irak, Liban, Kuweit, Arabia Saudită, Afganistan, Pakistan, nu confiscă însă integral expresiile șiismului. Cea mai mare parte dintre marile ulemale, mai ales cei din Irak, păstrează încă tradiționala poziție pietistă și consideră că teologii trebuie cel mult să-și asume un rol de consiliere a puterilor politice și în niciun caz să-și asume statutul de autorități decizionale ultime în câmp politic. La fel, mai ales în interiorul Iranului, adeziunea la principiul *velayat-e faqih* și la modelul oficializării unui șiism politizat nu întâlnește o adeziune unanimă în rândul marilor ayatollahi; unii păstrează o distanță asumată față de teologii de la putere și întreg sistemul politico-teologic al republicii iraniene (Tabatabai-Qomi, Golpayegani, Abolhassan Shirazi), în vreme ce alții au luat în mod direct poziție publică împotriva acestuia (Hossein 'Ali Montazeri).

În sfârșit, există o întreagă generație de intelectuali șiiți iranieni, unii având o pregătire teologică, alții laică, care pledează pentru depolitizarea șiismului, pentru distanțarea clerului de putere și pentru revenirea spre dimensiunea pur religioasă a șiismului. Seyyed Hossein Nasr, de exemplu, cel mai important filosof tradiționalist iranian contemporan, a insistat sistematic asupra rupturii pe care o operează politizarea șiismului în raport cu referința religioasă primară a acestuia căci, transferând aproape integral interesul înspre social și politic, se fragilizează intenționalitatea fundamental metafizică a șiismului³³. La rândul său, Abdul

³² Hamid Mavani, *Religious authority and political thought in Twelver Shi'ism: from Ali to post-Khomeini*, Routledge, Abingdon, Oxon; New York, NY, 2013, pp. 178-210.

³³ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the plight of modern man*, Islamic Texts Society, Cambridge, 2002.

Karim Soroush încearcă să depășească blocajul oricărei ideologii islamiste, ce absolutizează strict referințele proprii, teoretizând atât o deschidere spre modernitatea non-islamică cât și necesitatea unui umanism islamic integrator, după modelul celui din perioada clasică, acceptând ca valori universale rațiunea, libertatea, democrația. Conceptul său tradițional, de democrație religioasă, pledând pentru integrarea valorilor religioase în spațiul public, păstrând intactă valoarea libertății umane de opțiune, este și astăzi larg discutat în Iran și el a întâlnit aversiunea clericilor de la putere, căci oferă un model alternativ, mult mai tentant, la ideologia oficială a regimului³⁴. În aceeași direcție critică față de confiscarea politică a šiismului se situează și alți gânditori etalon, precum Hasan Eshkevari, Mohsen Kadivar³⁵, Mostafa Malekian etc.

Concluzii

De peste trei decenii, šiismul a devenit un actor incontestabil în lumea musulmană, mai ales prin formele sale militante, politice și revoluționare din Iran, Irak, Liban sau în Golful Persic. Se asistă, în fapt, după modelul sunnismului, la o supralicitare a acestei dimensiuni politice care ocultează sau confiscă ideologic expresiile sale culturale sau propriu-zis religioase. Într-un context general al unei reasumări tot mai vizibile a identităților confesionale în lumea musulmană, šiismul devine nu doar un suport spiritual și existențial pentru adepții săi ci, tot mai mult (și excesiv) o ideologie politică. Rămâne de văzut în ce măsură šiismul va concilia aceste tendințe hermeneutice divergente, dar care sunt o dovadă a faptului că a fost și rămâne un sistem de idei și de norme extrem de activ, care se reinventează permanent.

Bibliografie:

- ABRAHAMIAN, ERVAND, „«Ali Shari»ati: Ideologue of the Iranian Revolution”, *Merip Reports*, nr. 102, 1982, pp. 24-28.
- AKHAVI, SHAHROUGH, „The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 25, nr. 2, aprilie 1983, pp. 195-221.
- AKHAVI, SHAHROUGH, *Religion and politics in contemporary Iran. Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, State University of New York Press, 1980.
- AMANAT, ABBAS, „In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism”, în Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and political culture in Shi'ism*, State University of New York Press, 1988, pp. 98-132.

³⁴ Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Islam and dissent in postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, religious politics and democratic reform*, I.B. Tauris, London; New York; New York, 2008.

³⁵ Yasuyuki Matsunaga, „Mohsen Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 34, nr. 3, 2007, pp. 317-329.

- ARJOMAND, SAID AMIR, „The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient/ Journal de l'histoire économique et sociale de l'Orient*, vol. 28, nr. 2, 1985, pp. 169-219.
- ARJOMAND, SAID AMIR, „The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, nr. 4, noiembrie 1996, pp. 491-515.
- COLE, JUAN, „Shi'i clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: the Akhbari' Usuli conflict reconsidered”, *Iranian Studies*, vol. 18, nr. 1, 1 martie 1985, pp. 3-34.
- COLE, JUAN, „Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Morteza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar”, în Nikki Keddie (ed.), *Religion and politics in Iran: Shi'ism from quietism to revolution*, Yale University Press, New Haven, 1983.
- CORBIN, HENRY, *Istoria filosofiei islamice: de la origini până la moartea lui Averroes (595-1198), de la moartea lui Averroes până în zilele noastre*, traducere de Marius I. Lazăr, Herald, București, 2004.
- DÉCOBERT, CHRISTIAN, „L'Autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam”, *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 49, nr. 125, 1 ianuarie 2004, pp. 23-44.
- DJAÏT, HICHEM, *La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines*, Gallimard, [Paris], 2008.
- FLOOR, WILLEM, „The sadr or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 150, nr. 2, 2000, pp. 461-500.
- FLOOR, WILLEM, „The Economic Role of Ulama in Qajar Period”, în Linda S Walbridge (ed.), *The most learned of the Shi'a: the institution of the Marja' taqlid*, Oxford University Press, New York, 2001, pp. 53-81.
- GHAMARI-TABRIZI, BEHROOZ, *Islam and dissent in postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, religious politics and democratic reform*, I.B. Tauris, London; New York; New York, 2008.
- HALLAQ, WAEL B, *The origins and evolution of Islamic law*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; New York, 2005.
- HALM, HEINZ, *The shiites: a short history*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 2007.
- HINDS, MARTIN, „The Siffin Arbitration Agreement”, *Journal of Semitic Studies*, vol. 17, nr. 1, 1972, pp. 93-129.
- 'ABD AL-JABBĀR, FĀLĪ', *The Shī'ite movement in Iraq*, Saqi, London, 2003.
- LAOUST, HENRY, „Les fondements de l'autorité dans le «Minhag» d'al-Hilli”, în George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine (ed.), *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident': Colloques internationaux de La Napoule, session des 23-26 octobre 1978*, Presses universitaires de France, Paris, 1982.
- LUIZARD, PIERRE-JEAN, *La formation de l'Irak contemporain: le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'état irakien*, Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1991.
- MADLUNG, WILFERD, *The succession to Muhammad: a study of the early Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- MATSUNAGA, YASUYUKI, „Mohsen Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 34, nr. 3, 2007, pp. 317-329.

- MAVANI, HAMID, *Religious authority and political thought in Twelver Shi'ism: from 'Ali to post-Khomeini*, Routledge, Abingdon, Oxon; New York, NY, 2013.
- MERVIN, SABRINA, „Les Autorités religieuses dans le chiisme duodécimain contemporain”, *Archives de sciences sociales des religions*, nr. 125, 2004, pp. 63-77.
- MOADDEL, MANSOOR, „Shi'i political discourse and class mobilization in the tobacco movement of 1890-1892”, *Sociological Forum*, vol. 7, nr. 3, 1 septembrie 1992, pp. 447-468.
- MOUSSAVI, AHMAD KAZEMI, „The Institutionalization of Marja'-I Taqlid in the Nineteenth Century Shiite Community”, *The Muslim World*, vol. 84, nr. 3-4, 1 octombrie 1994, pp. 279-299.
- MOZAFFARI, MEHDI, *Pouvoir shi'ite: théorie et évolution*, Editions L'Harmattan, Paris, 1998.
- NAKASH, YITZHAK, *The Shi'is of Iraq*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994.
- NASR, SEYYED HOSSEIN, *Islam: perspectives et réalités*, Buchet-Chastel, Paris, 1975.
- NASR, SEYYED HOSSEIN, *Islam and the plight of modern man*, Islamic Texts Society, Cambridge, 2002.
- RICHARD, YANN, *Le shi'isme en Iran: Iman [i.e. Imam] et révolution*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1980.
- SACHEDINA, ABDULAZIZ ABDULHUSSEIN, *The just ruler (al-sultn al- adil) in Shite Islam: the comprehensive authority of the jurist in Imamite jurisprudence*, Oxford University Press, New York; Oxford, 1998.
- WALBRIDGE, LINDA S, „Introduction”, în Linda S Walbridge (ed.), *The most learned of the Shi'a the institution of the Marja' taqlid*, Oxford University Press, New York, 2001.
- WATT, W. MONTGOMERY, „Khārijite thought in the Umayyad Period”, *Der Islam*, vol. 36, nr. 3, 1961, pp. 215-231.

Antropomorfismul divin în monoteism: spre clarificarea unui concept-categorie

Ionuț APAHIDEANU

Considerat o „problemă centrală”¹ de natură ontologică², și ca atare revendicat transdisciplinar ca obiect de studiu de către teologi, istorici și filosofi ai religiei, antropologi, sociologi și psihologi, antropomorfismul divin reprezintă în continuare „una din cele mai mari enigme nerezolvate din studiul religiei”³. Paradoxal în această lumină, o privire de ansamblu asupra literaturii în domeniu sugerează că tema antropomorfismului divin rămâne totuși una prea puțin aprofundată sistematic și riguros, într-o abordare științifică menită a oferi deopotrivă explicație și înțelegere. În explicația propusă de antropologul Stewart E. Guthrie în remarcabila sa carte *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (1993), motivele acestei situații-problemă ar fi trei: frivolizarea temei ca simplă eroare gno-seologică, explicabilă prin tendința psihicului uman spre familiaritate, confort și plauzibilitate cognitivă; caracterul stânenitor pentru teologi și raționaliști seculari(ști) deopotrivă, chiar dacă din motive diferite⁴; bagatelizarea sa ca aberație minoră, irelevantă în raport cu percepțiile și reprezentările mentale umane în genere.

Inclus mai cuprinzătoare tendințe umane spre antropomorfizare⁵ în general⁶, antropomorfismul conceptualizărilor divinității/divinităților reprezintă un

¹ Raphael Jehudah Zwi Werblowsky, „Anthropomorphism”, în Mircea Eliade (ed.), *The encyclopaedia of religion*, Macmillan, New York, 1987, p. 317.

² Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, în David Adams Leeming, Kathryn Wood Madden, Stanton Marlan (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, Springer, New York, 2010, p. 47.

³ Hans H. Penner, *Impasse and resolution: a critique of the study of religion*, P. Lang, New York, 1989, p. 11.

⁴ I.e., pentru raționaliști ideea unei erori fundamentale, rezistente și constitutive gândirii umane, iar pentru teologi riscul inherent al concluziei că Dumnezeu însuși ar putea fi limitat de, dacă nu cumva chiar produs exclusiv derivat din, concepțiile despre noi înșine (Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, Oxford University Press, New York; Oxford [England], 1993, p. 64.).

⁵ Nu doar a divinităților, ci și a planetelor (încă din perioada sumeriană, trecând prin epoca asiro-babiloniană și până la Grecia antică), fenomenelor naturale (mai ales în versiunea nominalistă, e.g., uraganul Katrina), animalelor (Vezi Robert W Mitchell, Nicholas S. Thompson, H. Lyn Miles, „Anthropomorphism: A Definition and a Theory”, în *Anthropomorphism, anecdotes, and animals*, State University of New York Press, Albany, 1997).

⁶ Tendința fiind astfel observabilă într-o varietate impresionantă de activități umane, de la știință (Joseph Agassi, „Anthropomorphism in Science”, în Philip P Wiener (ed.),

fenomen cu adevărat universal⁷ și diacronic în istoria umanității, greu eradicabil⁸ și inextricabil asociat religiei⁹. În prezentul capitol de volum, această problematică va fi supusă unei abordări teoretice interdisciplinare limitate ca acoperire religiilor monoteiste, abrahamice, într-o structură logică în trei pași: (i) clarificarea conceptuală a termenului, de sine stătător și în relație cu termenul înrudit de „antropopatism”, (ii) explorarea abordărilor teoretice din arealul științelor socio-umane, de la filosofie la antropologie și de la psihologie la sociologie, și respectiv (iii) investigarea de factură teologică, scriptural și exegetic deopotrivă, a antropomorfismului în iudaism, creștinism și Islam, pași succedați, într-o formă concludivă, de o reevaluare teoretică integrată a antropomorfismului în forma unui instrumentar de „categorii analitice” indispensabile oricărei abordări metodologic riguroase a termenului, care și-ar propune (inclusiv) investigarea sa empirică.

Ca atare, abordarea acestui capitol este una de profil eminent analitic și ca atare, orientată fiind spre înțelegere integrată, ea se plasează „pe transversala” nu doar a multiplelor frontiere dintre discipline și direcții de cercetare (e.g., teologie, filosofie, antropologie, sociologie), ci și a delimitărilor dintre varii tradiții, școli de gândire și perspective de abordare generală, de regulă dihotomică, a religiei (e.g., transcendentalism vs. non-transcendentalism, substantivism vs. funcționalism, esențialism vs. reducționism, pozitivism vs. anti-pozitivism, participant vs. observator). Totodată, abordarea nu se cantonează unei anumite exegeze teologice, ci le evaluează și analizează secundar pe acestea în căutarea simultană a similitudinilor și diferențelor dintre ele.

Dictionary of the History of Ideas, Scribner, New York, 1973) la artele vizuale (Ernst Hans Gombrich, *Art and illusion: a study in the psychology of pictorial representation; lectures ...*, Nat. Gallery of Art, Washington, 1956, Univ. Pr., Princeton, N.J., 1969; Leonard Barkan, *Nature's work of art: the human body as image of the world*, Yale University Press, New Haven, 1975; David Freedberg, *The power of images: studies in the history and theory of response*, University of Chicago Press, Chicago, 1989; Richard D. Zakia, *Perception and imaging: Photography—A way of seeing*, Taylor & Francis, 2013), sau de la arheologie (William Y. Adams, *On Guthrie's Theory of Religion*, JSTOR, 1981) la entomologie (Esther J. Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, Walter De Gruyter, Berlin; New York, 2008, p. 26; Norman E. Gary, „Activities and behavior of honey bees”, în Norman E. Gary (ed.), *The hive and the honey bee*, Dadant and Sons, Hamilton, 1975).

⁷ Claude Lévi-Strauss, *The savage mind*, 1973; Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*.

⁸ Leslie A. White, *The science of culture: a study of man and civilization*, Farrar, Straus, New York, 1949, p. 183.

⁹ Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 178.

1. Antropomorfism și antropatism: clarificări conceptuale

Încadrat primei sistematizări teoretice de către filosoful și istoricul britanic al religiilor James Martineau (1805-1900) în a sa *The Study of Religion: Its Sources and Contents*¹⁰, care distingea trei tipuri de reprezentare a divinităților – ca persoană („antropomorfism”), ca ființă vie non-umană („bio-” sau „zoomorfism”¹¹) și respectiv ca materie sau substanță („hilomorfism”) – termenul „antropomorfism” derivă din cuvintele grecești *άνθρωπος* [„*anthropos*”, trad. „om”, „ființă umană”] și *μορφή* [„*morphe*”, trad. „formă”]. În mod esențial, termenul își identifică în enciclopediile și dicționarele contemporane consacrate religiei două accepții majore: una largă, inclusivă, cealaltă restrânsă, exclusivă, de antropomorfism *stricto sensu* ca diferențiat de „antropatism”.

În accepția largă a termenului, sinonimică probabil cel mai fidel cuvântului „personificare”, antropomorfismul semnifică atribuirea de către oameni lui Dumnezeu/ divinității/ divinităților a *oricăror* calități/ atribute/ trăsături/ însușiri / caracteristici umane, fie acestea fizic-anatomice, psiho-mentale, atitudinal-comportamentale sau acționale¹², în spațiul immanent și/sau transcendent¹³. Fără a explora prematur implicațiile de natură psihologică și implicit normativă ale însuși termenului-cheie „atribuire”¹⁴ (care sugerează în mod constitutiv o eroare), ne

¹⁰ James Martineau, *A study of religion, its sources and contents*, The Clarendon Press; Macmillan and Co., Oxford; New York, 1888.

¹¹ E.g., șarpele înaripat Quetzacoatl din mitologia aztecă, cangurul totemic la aborigenii australieni, Pegas-ul panteonului grec clasic, sau lupul-monstru Fenrir (Fenrirsulfr), care în mitologia germanică se va alătura în confruntarea Ragnarök-ului giganților și îl va devora pe Odin. În unele culturi se remarcă variante „teriomorfe”, i.e. reprezentări hibride om-animal, precum în Egiptul antic, sau zeii hinduși Hanuman (hibrid om-maimuță) sau Varaha (hibrid om-vier).

¹² V. *inter alia*: McClintock și Strong în *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature* (John McClintock, James Strong, *Cyclopaedia of Biblical, theological, and ecclesiastical literature*, Baker Book House, Grand Rapids, 1968, p. 253; Franck B. Jevons, „Anthropomorphism”, în James Hastings, John A. Selbie, Louis H. Gray (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. I, T. & T. Clark; Scribner, Edinburgh; New York, 1908, p. 573; Raphael Jehudah Zwi Werblowsky, „Anthropomorphism”, p. 316; Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, p. 47; Adele Berlin, „Anthropomorphism”, în Adele Berlin (ed.), *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, Oxford University Press, New York, 2011, p. 54.

¹³ În exprimarea lui L.W. Bailey (Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, p. 47), „*beyond and in the world*”, în sensul în care antropomorfismul apare atât în teologii cu referențial transcendent, ceresc, cât și în religii naturaliste imanente (e.g., figurile Kachinas la Hopi și alte triburi amerindiene), uneori chiar într-o combinație, precum zeița babiloniană a fertilității Ishtar, care își petrece o parte din timp în ceruri și descinde lumea subterană a morții.

¹⁴ Termen generalizat în definițiile de specialitate și identificându-și ca sinonime mai rar uzitate cuvintele „reprezentare”, „proiecție”, „portretizare”, „conceptualizare” sau „imaginare”.

mărginim aici la mențiunea că antropomorfismul constituie așadar „genul în cadrul căruia încarnarea reprezintă o specie”¹⁵.

În accepția restrânsă, de antropomorfism „propriu-zis”, termenul vizează exclusiv corporalitatea fizică atribuită divinității (adică mențiuni sau chiar descrieri ale formei umane sau ale unor părți anatomice, *e.g.*, facies, nas, ochi, urechi, mâini, picioare, păr) și se diferențiază în mod specific de „antropopatism”. Termenul din urmă, derivat din sus-menționatul „*anthropos*” și verbul *παθεῖν* [„*pathein*”, trad. „a suferi”], a fost propus de scriitorul, criticul de artă și filosoful englez John Ruskin (1819-1900)¹⁶ și semnifică atribuirea de elemente de ordin psiho-mental, precum emoții și sentimente, de la iubire la ură și de la bucurie la tristețe¹⁷, și/sau abilități și facultăți mentale¹⁸ „distinctiv umane [precum] capacitatea de discernământ, adoptarea de decizii și alegeri raționale, abilitatea de a urmări scopuri pe termen lung”¹⁹).

Distincția morfism-patism nu este pur formală, în condițiile în care toate cele trei texte sacre fundamentale din monoteism conțin mențiuni ale ambelor categorii, ci comportă implicații de substanță. Astfel, cele mai multe exegeze teologice din iudeo-creștinism și Islam deopotrivă admit (sau, minimalist, cel puțin nu resping) antropopatismul, însă repudiază antropomorfismul *ad litteram*, într-un spectru întins de la minime nuanțări și reinterpretări în cheie simbolică la ostracizarea sa integrală și vehementă²⁰. În baza acestei observații se prefigurează așadar două categorii analitice dihotomice ale antropomorfismului *stricto sensu*: pe de o parte antropomorfism *ad litteram*, propriu-zis vs. antropomorfism simbolic, respectiv antropomorfism primar vs. secundar.

¹⁵ Jacob Neusner, *The incarnation of God: the character of divinity in formative Judaism*, 1988, p. 11.

¹⁶ Împreună cu sinonimul „*the pathetic fallacy*”, pentru a desemna procedeul unor scriitori de a atribui naturii emoții sau cruzime (*apud* Zulfiqar Ali Shah, *Anthromorphic Depictions of God: the Concept of God in Judaic, Christian and Islamic Traditions: Representing The Unrepresentable*, IIIT, London; Washington, 2012, p. 25.

¹⁷ Esther J Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 26; Adele Berlin, „Anthropomorphism”, p. 54.

¹⁸ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*, 1959, p. 31.

¹⁹ Edward LaBoeme Cherbonnier, „The Logic of Biblical Anthropomorphism”, *Harvard Theological Review*, vol. 55, nr. 3, iulie 1962, p. 187. Antropopatismul fiind recognoscibil ca atare în uzul de pronume personale și verbe precum „a avea/a poseda”, „a iubi”, „a judeca”, „a promite”, sau „a ierta” (*ibid.*).

²⁰ În aceeași manieră în care, în afara sferei ecleziastice, eruditul arabist Francis William Newman (1805-1897) de pildă aprobaatribuirea lui Dumnezeu a unei „minți care ne înțelege și a unui suflet care ne iubește” ca „esență a religiei”, însă califica orice referire în termeni decorporalitate fizică, precum „mâini”, „față”, etc., drept „puerilitate antică” și a „supersuție pernicioasă” (*apud* Stewart Guthrie, „A Cognitive Theory of Religion”, *Current Anthropology*, vol. 21, nr. 2, aprilie 1980, p. 184.

Prima dihotomie folosește un criteriu semiotic, investighează semnificația referirilor la divinitate formulate antropomorfist și disociază teoretic între (a) pe de o parte cazuri de corporalitate literală, cât se poate de fizică, iar pe de altă parte, (b) ca varianta preferată a teologilor și multor filosofi, antropomorfism simbolic, metaforic, alegoric, în care referirile scripturale la corporalitatea divină se impun a fi interpretate într-o cheie simbolică, de „limbaj al imaginației”²¹ „pentru a denota acea *figură de stil*”²² prin care lui Dumnezeu îi sunt atribuite însușiri umane. În această cheie, „ochii” lui Dumnezeu ar semnifica de fapt cunoașterea și atentivitatea Sa, „brațul” s-ar referi la puterea și forța Sa incomensurabile, „urechile” i-ar simboliza providența, magnanimitatea etc.²³.

A doua dihotomie, referitoare la sursa și operatorul antropomorfizării, se bazează pe distincția propusă de R.J. Zwi Werblowsky în *Enciclopedia* editată de Mircea Eliade, între (a) un antropomorfism „primar”, care se referă la „un nivel simplu, naiv, necritic (sau precritic) de imaginație imediată, concretă, ‘masivă’ și mitologică” și respectiv (b) un antropomorfism „secundar”, „mai dogmatic și deliberat”, care „reflectă nu conștiința religioasă, ci o poziție dogmatică” de interpretare literală a mențiunilor antropomorfe²⁴.

²¹ Adele Berlin, „Anthropomorphism”, p. 54.

²² John McClintock, James Strong, *Cyclopaedia of Biblical, theological, and ecclesiastical literature*, p. 253.

²³ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*; Moses Maimonides, *The guide of the perplexed*, traducere de Shlomo Pines, University of Chicago Press, Chicago, 1963; *Jewish virtual library*, 2008; American-Israeli Cooperative Enterprise, Chevy Chase, MD, 2008, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/index.html>, data accesării 10 august 2015; J. Samuel Preus, „Anthropomorphism and Spinoza’s Innovations”, *Religion*, vol. 25, nr. 1, 1 ianuarie 1995; Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, pp. 49-50; Adele Berlin, „Anthropomorphism”, p. 54. În aplicarea a ceea ce L.W. Bailey numește „argumentul analogiei”, o perspectivă de pildă dominantă în romano-catolicism în forma *analogia entis* („analogia Ființei”), în siajul gândirii lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în secolul al VII-lea: imaginile umane sunt analogii, imagini proporționale ale misterului vast al Ființei, care consecutiv poate fi reprezentat și cunoscut numai analogic și parțial (Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, p. 50).

²⁴ Raphael Jehudah Zwi Werblowsky, „Anthropomorphism”, p. 317. Acestei a doua categorii-dihotomie i se încadrează astfel și observația faptului că, în pofida iniconoclasmului dominant, începând de la chiar Decalogul iudeocreștin și până la eliminarea icoanelor și statuilor antropomorfe în consecința Reformei, personificările divinității rămân extrem de pervazive, chiar și între teologii sofisticăți (e.g., Dumnezeu ca luptător, eliberator, rege, judecător, milos, patern), tributar unui „antropomorfism inconștient” (Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, pp. 49, 50), „pervaziv” și „indispensabil” (W.J. Duggan, „Anthropomorphism”, în P. K. Meagher, Thomas C O’Brien, Consuelo Maria Aherne (ed.), *Encyclopedic dictionary of religion*, Sisters of St. Joseph of Philadelphia; Corpus Publications, Philadelphia, Pa.; Washington, D.C., 1979, p. 195). Cea din urmă formă, care nu-i ocolește nici pe filosofi și nici pe oamenii de știință, explică de ce, în pofida efectului raționalizant al gândirii moderne, „unele forme, în general considerate inofensive, supraviețuiesc” (Stewart

2. Antropomorfismul divin în dezvoltarea istorică a științelor socio-umane

Studiat și dezbătut încă de la începuturile teologiei sistematizate, iar în paralel temă de interes major pentru filosofi de circa două milenii și jumătate, antropomorfismul divin reprezintă, după cum aminteam introductiv, un obiect de studiu *par excellence* trans-disciplinar. În ultimele secole, pe măsura formalizării științelor socio-umane, lui i s-a consacrat o literatură spectaculoasă în cantitatea și simultan diversitatea sa, plasată în epoca recentă la confluența a varii discipline, curente și direcții de cercetare care împărtășesc determinativul „a (l) religiei”: filosofia religiei, istoria religiei, antropologia religiei, sociologia religiei, psihologia religiei, ș.a.m.d.

În **filosofia** europeană, tonul cvasiunanim critic al reflecțiilor despre antropomorfism debutează, între numele ilustre, cu Francis Bacon (1561-1626), care descifra identificările cauzale operate de oameni ca fiind legate mai degrabă de natura umană decât de cea a universului și consecutiv repudia antropomorfismul divin ca simplu produs al mentalului uman, aidoma raționalistului Baruch Spinoza (1632-1677)²⁵.

La un secol distanță, iluminist empirist David Hume (1711-1776) sesiza preocuparea oamenilor de a descifra pe baza propriei imaginații acele „cauze necunoscute” care ne guvernează și enunța, elocvent: „Există o tendință universală a oamenilor de a concepe toate ființele ca pe ei înșiși și de a transfera asupra fiecărui obiect calități cu care suntem familiarizați îndeaproape și de care suntem intim conștienți”²⁶.

În spațiul cultural german, Immanuel Kant (1798-1857) respingea teza lui Hume că antropomorfismul și teismul ar reprezenta două realități inseparabile, însă aproba observația sa privind nocivitatea primului asupra celui din urmă²⁷, în timp ce Ludwig Feuerbach (1804-1872) formula, în epoca romantismului german, una din cele mai virulente critici împotriva antropomorfismului, pe care îl considera o proiecție mentală, o deificare a înseși naturii umane²⁸. Pentru Feuerbach, Dumnezeu este implicit „natura internă a omului ca ființă externă obiectivă, iar

Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, pp. 152, 176), iar antropomorfismul „moare greu” (Leslie A White, *The science of culture*, p. 183).

²⁵ Apud J. Samuel Preus, „Anthropomorphism and Spinoza's Innovations”, *Religion*, vol. 25, nr. 1, 1 ianuarie 1995 și Zulfiqar Ali Shah, *Anthromorphic Depictions of God*, p. 4.

²⁶ David Hume, *The natural history of religion*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1957, pp. 28-29, 29-30.

²⁷ Apud Esther J. Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 49.

²⁸ Gilbert Harman, *Thought*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1974, p. vii; Ludwig Feuerbach, *Lectures on the essence of religion*, Harper & Row, New York, 1967, p. 17.

gândirea religioasă o „contemplare imediată, involuntară și inconștientă a naturii umane ca altă natură distinctă”²⁹, într-un raționament care conduce implacabil spre concluzia că nu omul este creat „după chipul și asemănarea” divinității, ci invers, „zeii au fost plăsmuiți după imaginea oamenilor”³⁰. Perspectiva, preluată ulterior și fundamentată teoretic de psihologia cognitivă, și-i mai revendică între numele de sonoritate din epocă pe neokantianul Friedrich Albert Lange (1828-1875) și pe mai cunoscutul său discipol Friedrich Nietzsche (1844-1900), cel din urmă cu o versiune radicală³¹ a ceea ce Guthrie³² numește perspectiva „confuziei”³³, în același sens în care în perioada interbelică Rabindranath Tagore (1886-1941) postula că „toate religiile” „sunt nu despre un Dumnezeu de forță cosmică, ci mai degrabă despre Dumnezeul personalității umane”³⁴.

În diferențierea specifică a genului proxim, **filologiei** cu aplecare asupra temei s-au raliat de regulă poziției filosofilor, începând cu Michel de Montaigne (1533-1592), în a cărui opinie critică, „lucrurile cele mai puțin cunoscute sunt cele mai potrivite pentru a fi deificate”, însă „a fi făcut zei de condiția noastră, [...] a le fi atribuit dorință, supărare, răzbunare, căsătorie, genealogie, iubire și gelozie, membrele și oasele noastre, pulsunile și plăcerile noastre, morțile și funeraliile noastre – aceasta trebuie să fi venit dintr-o remarcabilă intoxicare a inteligenței umane”³⁵. Similar, scriitorul și filosoful Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) studia modalitatea în care în mitologiile clasice se încearcă a fi explicate prin analogie³⁶, pentru ca Johann Wolfgang Goethe (1828-1875) să conchidă că oamenii nu își conștientizează pronunțata tendință spre antropomorfizare³⁷.

În sfârșit, în nișa formalizată a **filosofiei religiei**, consensul genului proxim filosofic se diluează într-o varietate de poziții, de la pledoaria pro-antropomorfă

²⁹ Ludwig Feuerbach, *The essence of Christianity*, Harper, New York, 1957, p. 213.

³⁰ Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, p. 47.

³¹ George J. Stack, „Nietzsche and Anthropomorphism”, *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 12, nr. 34, 1980.

³² Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 65.

³³ Din multiplele abordări ale problematicei cognitive formulate din afara psihologiei, vezi, de pildă – în afară de Stewart E. Guthrie (1980), și antropologul P. Boyer (1994), sau filosoful G. Harman, care circumstanțiază similar antropomorfismul ca derivat nevoii umane de augmentare a coerenței perspectivei ontologice – Gilbert Harman, *Thought*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1974, p. vii.

³⁴ Rabindranath Tagore, *The religion of man: being the Hibbert lectures for 1930*, Macmillan Co., New York, 1931, pp. 16-17.

³⁵ Michel de Montaigne, *The complete essays of Montaigne*, traducere de Donald Murdoch Frame, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1958, p. 383.

³⁶ Apud Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 68.

³⁷ Apud Stewart Guthrie, „Anthropomorphism: A Definition and a Theory”, în Robert W Mitchell, Nicholas S Thompson, H. Lyn Miles (ed.), *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*, State University of New York Press, Albany, NY, 1997, p. 51.

a lui Edmond LaBeaume Cherbonnier (1962, 1978) la promovarea,, „teismului sofisticat” și respingerea antropomorfismului primar și rudimentar de către Richard G. Swinburne (1977), sau de la respingerea criticii anti-antropomorfe de către Kai Nielsen (1977) la problematizarea „Dumnezeului personal” în parametrii „teologiei filosofice” propuse decătre Vincent Brümmer³⁸ (1992).

În afara filosofiei, **istoria religiilor** are meritul de a fi contextualizat și sistematizat problematica antropomorfismului divin la scară istorică și totodată și în afara frontierelor monoteismului: mitul cosmogonic transcultural al Tatălui-Cer și Mamei-Pământ și importanța crucială a reprezentărilor antropomorfe la culturile primitive și subsecvent logic a sacrificării rituale pentru a le face pe plac zeilor reprezentați ca având aceleași afecte, pulsuni și sentimente precum oamenii³⁹; antro-po-, zoo- și teriomorfismul Egiptului antic; Panteonul integral antropomorf al Greciei Antice⁴⁰ și clasică dispută dintre stoici și epicurieni⁴¹; Roma antică și *lamentatio*-ul lui Cicero (106-43 BCE) despre „mierea otrăvită a poeziilor, care ne oferă zei înflăcărați de furie sau nebunie și pasiune și ne fac spectatorii războaielor lor”⁴²; dezbaterile dintre maniheiști și opozanții lor⁴³ sau cele din faza creștinismului timpuriu, reproducând exegeza Sfântului Augustin⁴⁴ sau controversa origenistă⁴⁵.

³⁸ Vincent Brümmer, *Speaking of a personal God: an essay in philosophical theology*, Cambridge University Press, Cambridge [England]; New York, NY, USA, 1992. Autorul face o propunere interdisciplinară menită să reconcilieze între abordarea catehistică și experiențialistă a credinciosului și abordarea observatoare, filosofică, a nepracticantului, pe care Brümmer le consideră complementare epistemologic.

³⁹ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament.*, p. 32; *Jewish virtual library*, 2008; Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”; Adele Berlin, „Anthropomorphism”.

⁴⁰ Gilbert Murray, *Five stages of Greek religion*, Doubleday, Garden City, NY, 1955, p. 9.

⁴¹ Knut Kleve, „On the beauty of God. A discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics”, *Symbolae Osloenses*, vol. 53, nr. 1, 1 ianuarie 1978; Edward L. Schoen, „Anthropomorphic Concepts of God”, *Religious Studies*, vol. 26, nr. 1, martie 1990. Xenofan (570-470 BCE) postulează, de pildă, că „Dumnezeu este unul, cel mai mare între zei și oameni, și în niciun fel ca muritorii, nici în trup și nici în minte” (*apud* Binyamin Abrahamov, Qāsim ibn Ibrāhīm, *Anthropomorphism and interpretation of the Qur’ān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm: Kitāb al-Mustarshid*, E.J. Brill, New York, 1996, p. 1) și își imaginează ironic cum, în scenariul înzestrării lor cu capacitatea reprezentării grafice, caii ar desena zei cu coamă și coadă, boii și-ar reprezenta proprii zei aidoma lor, etc. (Edward L. Schoen, „Anthropomorphic Concepts of God”).

⁴² *Apud* Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, p. 47.

⁴³ Sarah Stroumsa, Gedaliahu G. Stroumsa, „Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam”, *Harvard Theological Review*, vol. 81, nr. 1, ianuarie 1988.

⁴⁴ Carl W. Griffin, David L. Paulsen, „Augustine and the corporeality of God”, *Harvard Theological Review*, vol. 95, nr. 1, ianuarie 2002.

⁴⁵ Elizabeth A. Clark, *The Origenist controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1992.

Sub incidența directă a relevanței temei, vizând importanța crucială a rolului imaginației în percepție și cogniție și a reprezentării antropomorfismului ca modalitate de a identifica/ atribui sens ambientului, **arealul disciplinelor psihologice** i-a consacrat antropomorfismului divin, la rândul său, o varietate impresionantă de cercetări teoretice și empirice.

Deschizând *ex abrupto* seria preocupărilor sistematice în această direcție, Sigmund Freud (1856-1939) integrează interpretarea antropomorfismului divin concepției sale psihanalitice mai cuprinzătoare asupra religiei ca mare „amăgire”, ca „iluzie” posibil de „vindecat” pe canapeaua terapeutului, caracteristică fazei infantile a umanității și de abandonat după depășirea acesteia⁴⁶. În cadrul acestei reprezentări, Freud elaborează o explicație masiv tributară ideatic concepției filosofice a lui Feuerbach a antropomorfismelor ca proiecții simbolice „infantile”, discordante realității⁴⁷, ale dinamicii psihice interne, ca de pildă extrapolarea figurii paterne din complexul oedipian la nivel social (e.g., figura învățătorul), mitologic (răufăcătorul malefic) sau religios (Dumnezeu). Ca o consecință benefică a acestor proiecții involuntare, oamenii ar putea astfel să „respire liniștiți [și] să se simtă ca acasă”⁴⁸ în raport cu forțele impersonale și destinele altminteri inefabile, intangibile și incomprehensibile, iar zeii antropomorfi și-ar asuma o sarcină triplă: exorcizarea terorilor naturii, reconcilierea oamenilor cu cruzimea sorții, respectiv compensarea suferințelor și privațiunilor⁴⁹.

În afara psihanalizei, din direcția psihologiei experimentale, Théodule-Armand Ribot (1839-1916) împărtășește poziția lui Freud, mai puțin natura (in)evitabilă a fenomenului, apreciind că „omul atribuie scopuri, voință și cauzalitate similare celor proprii tuturor acțiunilor și reacțiunilor din jurul său”⁵⁰. Comparativ, psihologii dezvoltării (e.g., Jean Piaget (1896-1980)) adoptă o poziție ne-normativă și studiază descriptiv tendința animistă a copiilor de a considera obiectele materiale ca vii și conștiente, tendință caracteristică stadiul de nediferențiere fizic-psihic⁵¹, și converg în a considera antropomorfismul ca element constitutiv al psihicului uman.

⁴⁶ Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Ballantine Books, New York, 1994, p. 357.

⁴⁷ În aprecierea formulată în *Civilization and Its Discontents* (1930): “The whole thing is so patently infantile, so incongruous with reality, that to one whose attitude to humanity is friendly it is painful to think that the great majority of mortals will never be able to rise above this view of life”. Apud Robert Coles, *The spiritual life of children*, Houghton Mifflin, Boston, 1990, Edward La Boeme Cherbonnier, „In Defense of Anthropomorphism”, în Truman G Madsen (ed.), *Reflections on Mormonism: Judaeo-Christian parallels: papers delivered at the Religious Studies Center symposium, Brigham Young University, March 10-11, 1978*, The Religious Studies Center, Provo, Utah; Salt Lake City, 1978, p. 156.)

⁴⁸ În original: “then we can breath freely, can feel at home in the uncanny...” (ibid.)

⁴⁹ Sigmund Freud, *The future of an illusion*, traducere de James Strachey, Norton, New York, 1975, pp. 20-21, 24.

⁵⁰ Apud Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 63.

⁵¹ Robert Coles, *The spiritual life of children*.

Firese, contribuția teoretică principală în studiul antropomorfismului provine actualmente din direcția psihologiei cognitive, în forma unor cercetări precum cele propuse de Lazarus (1984), Boyer (1994), Pascal Boyer (1994), sau Barrett și Keil (1996), care investighează tendința umană de a-i atribui divinității dualist atât trăsături „naturaliste”, similar unei „ființe sensibile”, cât și proprietăți cert non-naturaliste.

În sfârșit, și mai „specializat”, psihologia religiei tratează contemporan tema antropomorfismului divin ca pe un model contrapus celui impersonal de „spirit”/ „forță vitală”/ „putere superioară”. Sub acest aspect, antinomia personal-impersonal corespunde diferențierii consacrate dintre *religiozitate* (tradițională, ca mai degrabă obiectivă, referențial extrinsecă, adecvată mai ales definițiilor substantive, exprimată în practică (comportament), și orientată spre și manifestată mai ales în cadrul instituției de cult) și *spiritualitate* (modernă, ca mai degrabă subiectivă, referențial intrinsecă, adecvată mai ales definițiilor funcționale, exprimată predominant în dimensiunea credințe și cantonată nivelului individual de analiză)⁵². În această nișă disciplinară, opiniile diverg semnificativ chiar în privința naturii și însăși existenței divinității ca referent în construcția „spiritualității”: în linia propusă de Wulff⁵³, Spilka *et al.* (2003) consideră că una din trăsăturile specifice ale spiritualității contemporane rezidă tocmai în absența unui reper divin ca obiect referențial transcendent în afara eu-ului, în timp ce, opozabil, T. Armstrong identifică în fenomenologia spiritualității în mod explicit „prezența unei relații cu o Putere Superioară”⁵⁴, Peteet subliniază aproape identic non-antropomorf ideea „relației cu o ființă supremă”⁵⁵, iar Zinnbauer *et al.* asociază spiritualitatea cu „apropierea față de Dumnezeu”⁵⁶.

⁵² Vezi de pildă: Kenneth I. Pargament, „The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 9, nr. 1, 1 ianuarie 1999; Peter C. Hill *et al.*, „Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 30, nr. 1, 1 martie 2000; P. Scott Richards, Allen E. Bergin, *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*, American Psychological Association, Washington, DC, 1997; Hans Stifoss-Hanssen, „Religion and Spirituality: What a European Ear Hears”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 9, nr. 1, 1 ianuarie 1999; sau Paul Mallery, Suzanne Mallery, Richard Gorsuch, „A Preliminary Taxonomy of Attributions to God”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 10, nr. 3, 1 iulie 2000.

⁵³ David M. Wulff, *Psychology of religion: classic and contemporary*, John Wiley & Sons, New York, 1997, p. 7.

⁵⁴ Tonya D. Armstrong, „Exploring spirituality: the development of the Armstrong measure of spirituality (AMOS)”, MA Thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, 1994, p. 3.

⁵⁵ John R. Peteet, „Approaching spiritual problems in psychotherapy: A conceptual framework”, *Journal of Psychotherapy Practice & Research*, 1994, p. 237.

⁵⁶ Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament, Allie B. Scott, „The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects”, *Journal of Personality*, vol. 67, nr. 6, 1 decembrie 1999, p. 899.

Revendicându-se ideatic de la scrieri filosofice precum cele menționate și aplicând frecvent instrumente metodologice din arealul psihologiei, **antropologia** reprezintă o altă sursă consistentă și, în majoritatea covârșitoare a cazurilor, de tonalitate critică, uneori virulentă, de studii dedicate antropomorfismului divin.

Teza incontestabil dominantă în interiorul disciplinei ar putea fi surprinsă de exprimarea lui Claude Lévi-Strauss – „religia constă într-o umanizare a legilor naturale”⁵⁷, în continuitatea tradiției de gândire inaugurate de Edward B. Tylor (1832-1917), părintele-fondator al antropologiei culturale, în a cărei convingere religia este inerent și intrinsec antropomorfă⁵⁸. Această teză, reîncadrată transdisciplinar de către L.W. Bailey „argumentului dispensabilității”⁵⁹ antropomorfismului, este exprimată grăitor în antropologie de către, de pildă, Franz Uri Boas (1858-1942), care evalua religiile ca pe „dezvoltări dogmatice” ale antropomorfismului⁶⁰, sau de către Leslie A. White (1900-1975), care postula că „omul se proiectează inconștient în lumea externă, descriind-o și interpretând-o în termenii propriilor sale procese psihice” și consecutiv dezavua antropomorfismul ca pe o filosofie „primitivă și neștiințifică”, chiar nocivă, întrucât falsa cunoaștere ar fi mai periculoasă decât ignoranța⁶¹.

Fără a epuiza enumerarea posibilă, într-o notă discordantă în sensul în care tinde să considere antropomorfismul ca inevitabil, dar totodată și necesar⁶², antropologul britanic Stewart Elliott Guthrie și-a propus fundamentarea unei teorii cognitive a religiei (1980) și a elaborat consecutiv (1993) o perspectivă asupra antropomorfismului încadrată la nivelul teoretic superior de cuprindere paradigmei intelectualiste/ raționaliste/ cognitive asupra religiei⁶³, căreia îi iden-

⁵⁷ Claude Lévi-Strauss, *The savage mind*, p. 221.

⁵⁸ *Apud* Gustavo Benavides, „Cognitive and Ideological Aspects of Divine Anthropomorphism”, *Religion*, vol. 25, nr. 1, 1 ianuarie 1995; Robert A. Segal, „Tylor’s Anthropomorphic Theory of Religion”, *Religion*, vol. 25, nr. 1, ianuarie 1995.

⁵⁹ În fapt, o perspectivă care consideră antropomorfismul ca inevitabil, dar nenecesar, întrucât ar reprezenta „regresia desuetă, distorsionantă și primitivă a copiilor, poezilor și nebunilor”, necesarmente de înlocuit de „metoda științifică”, singura capabilă să ofere cunoaștere reală și obiectivă (Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, p. 48.)

⁶⁰ *Apud* Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 178; *Zulfiqar Ali Shah, Anthromorphic Depictions of God*, p. 17.

⁶¹ Leslie A White, *The science of culture*, pp. 64, 163, 400-401.

⁶² Și încadrat conform în taxonomia lui Bailey, perspectivei „necesariste”, care consideră antropomorfismul ca parte funcțională integrantă și simultan necesară a percepției, cunoașterii și, implicit, a religiei, furnizând un cadru cognitiv organizat, benefic și necesar în minimizarea haosului și friciei (*i.e.* stabilitate, plauzibilitate și coerență cognitivă) (Lee W. Bailey, „Anthropomorphism”, p. 49).

⁶³ Alături de precedentele două: perspectiva emoționalității, a iraționalității, a *wishfulfilment*-ului, susținând că oamenii creează religia pentru a-și atenua emoțiile și temerile (perspectivă căreia Guthrie îi asociază pe Spinoza, Hume, Feuerbach, Marx, Malinowsky, sau Freud), respectiv cea social-funcționalistă, fundamentată de Durkheim și interpretând

tifică istoric drept adepți pe Bernard Fontenelle, David Hume, Herbert Spencer, Edward B. Tylor, Claude Lévi-Strauss, sau filosoful Ian Charles Jarvie. Din această perspectivă, respectând genul proximal al poziției antropologilor, antropomorfismul ar reprezenta mai mult decât o simplă matrice a religiei; în fapt, religia în sine ar fi un tip de antropomorfism, deservind simplificarea, stabilizarea și ordonarea cognitivă. Practic, „religia este antropomorfism”⁶⁴, chiar dacă într-o formă mai generalizată, sistematizată și integrată.

În sfârșit, în **sociologia religiilor**, tema delimitată precis a antropomorfismului divin își identifică mai puține cercetări de sine-stătătoare, fiind abordată în general ca parte integrantă a dezbaterii secularizării, mai ales la nivelul individual („micro”) de analiză al credințelor ca dimensiune subiectivă a religiozității. În acest sens, se cuvine remarcat, sociologii religiei nu operează ca regulă generală cu noțiunea „antropomorf”, precum celelalte comunități academice și de cercetare, preferând alternativa incomplet suprapusă semantic de „Dumnezeu ca persoană”. Asociind realitatea desemnată de această sintagmă religiozității tradiționale, canonice și orientate spre instituția de cult, și contrapunându-i modelul de divinitate impersonală, reprezentată ca „putere superioară”, „spirit” sau „forță vitală”, ca expresie a „individualizării” contemporane a credințelor în afara sferei de control a autorităților religioase, adepții teoriilor par să fi decretat încă din anii ‘90 declinul credinței în reprezentările antropomorfe ale divinității în monoteism, abrahamic⁶⁵, sub efectul raționalizării (în tradiția „dezvrăjirii lumii” dezvoltate de Weber) și deci ca expresie a secularizării:

„înlăturarea cu succes de către știință a tuturor felurilor de antropomorfism din gândirea noastră a transformat conceptul tradițional de ‘Dumnezeu ca persoană’ într-o credință în o forță vitală, în o putere de spirit, iar aceasta a promovat treptat și agnosticismul și ateismul, ceea ce explică declinul pe termen lung al practicilor religioase”⁶⁶.

religia ca îndeplinind funcția esențială a stabilizării și asigurării ordinii sociale (Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 178, 200.

⁶⁵ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, 1 edition, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2002, p. 208; Kirsi Tirri, *Religion, spirituality and identity*, Peter Lang, Bern, 2006; Karel Dobbelaere, „Toward and Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, în William H Swatos, Daniel V. A Olson (ed.), *The secularization debate*, Rowman & Littlefield Publishers: Co-published with the Association for the Sociology of Religion, Lanham, MD, 2000, p. 32; Karel Dobbelaere, Wolfgang Jagodzinski, „Secularization and Church Religiosity”, în Jan W. van Deth, Elinor Scarbrough (ed.), *The impact of values*, Oxford Univ. Press, Oxford; New York, 1995, pp. 210-214.

⁶⁶ Karel Dobbelaere, Liliane Voye, „Roman Catholicism: Universalism at Stake”, în Roberto Cipriani (ed.), *Religions sans frontières?: present and future trends of migration, culture, and communication: atti della Conferenza internazionale promossa dall'Università degli Studi di Roma, La Sapienza, 12-16 luglio 1993*, Dipartimento per l'informazione e l'editoria,

Evitând o incursiune în detalii ce exced obiectul prezentului capitol – și acceptând chiar reprezentările impersonale ale divinității ca expresie a fenomenului contemporan al spiritualității difuze, holiste, în mare măsură eterodoxe – mă limitez în acest punct la un apel la prudență în adoptarea necritică a unor asemenea aserțiuni, din cel puțin două motive, unul de ordin empiric, celălalt conceptual, dar cu implicații practice nu mai puțin semnificative.

În primul rând, o abordare empirică la scala întregului continent european și acoperind diacronic ultimele două decenii nu confirmă decât parțial teza, și doar pentru spațiul vest-european, unde procentul mediu național al respondenților crezând într-un „Dumnezeu ca persoană” a scăzut totuși ne semnificativ între datele convenționale 1990 și 2008 de la 42 la 39%. Pe același interval, s-a înregistrat o creștere la fel de puțin semnificativă statistic a credinței într-o divinitate ca spirit sau forță vitală de la 33,2 la 34,1%, în timp ce în Europa central-estică, creșterea categoriei din urmă de doar 2,7% (de la 33,5 la 36,2) rămâne net devansată de creșterea corespunzătoare a categoriei de credință considerate canonice de la 26,4 la 32,4%. În plus, în tabloul general, în Vest declinul credinței într-un Dumnezeu personal s-a desfășurat prioritar în favoarea ateismului, nu a unor credințe eterodoxe, iar în Europa central-estică, revitalizarea religioasă hibridă din anii '90 pare să se fi estompat în ambele componente, canonică și eterodoxă, pe parcursul anilor 2000⁶⁷.

În al doilea rând și realizând legătura directă cu secțiunea următoare a capitolului, se cuvine accentuat că sintagma „Dumnezeu personal” (sau alternativa „Dumnezeu ca persoană”) constituie o noțiune extrem de vagă – și regretabil de puțin teoretizată – în sociologie. Totodată, ea rămâne practic neexplicată respondenților unor sondaje de opinie, care pot teoretic atribui o pluralitate de sensuri sintagmei cuprinse în întrebare, sintagmă suprapusă doar parțial, într-o măsură ne semnificativă și totodată neaproximabilă, conceptului mult mai riguros, dar simultan extrem de complex, de „antropomorfism” divin în exegeza teologică (v. *infra*) și în variile sale categorii analitice decelabile în abordarea transdisciplinară: primar sau secundar, literal sau simbolic, morfist sau patist, ca subiect sau relațional (*i.e.* rugăciune și în genere relație personală cu Dumnezeu), explicit sau vag-implicit, în starea de veghe sau de vis, direct sau intermediat (de îngeri sau alte entități supranaturale) etc.

Roma, 1994, p. 95. Vezi și Steve Bruce, probabil „ultimul mohican” al paradigmei clasice a secularizării: “*God is no longer seen as an actual person but as some sort of vague power or, in the final reduction, our own consciences*” (Steve Bruce, *God is Dead*, p. 208).

⁶⁷ Ionut Apahideanu, „An Empirical Revisiting of the Secularization Debate at the Micro Level: Europe’s Heterodox Religiosity over the Last Two Decades”, *Europolis, Journal Of Political Science And Theory*, vol. 7, nr. 1, 2013.

3. Scriptură și exegeză teologică în monoteism

Fapt axiomatic, abordarea principală, cel puțin din punct de vedere al anvergurii, a tematicii antropomorfismului divin continuă să se revendice, pentru întreaga zonă monoteistă, din direcția teologiei. Din această direcție, ea își identifică atât autori laici⁶⁸, cât și autorități clericale acoperind de pildă întreg spectrul confesional al creștinismului, de la romano-catolicism⁶⁹ la anglicanism⁷⁰, de la prezbiterianism⁷¹ la mormonism⁷², de la ortodoxism⁷³ la iudaism⁷⁴, sau de la adventismul de ziua a șaptea (E.G. White *f.a.*) până la metodism⁷⁵.

Dincolo chiar de anvergura existențială a temei și consecutiv revendicarea sa directă ca obiect de reflecție și studiu aprofundat, antropomorfismul divin a reprezentat în mod tradițional pentru teologi o „dificultate”, o temă „ambarasantă”⁷⁶ prin însăși „ofensa” la adresa gândirii moderne, raționaliste⁷⁷ și

⁶⁸ Spre exemplu, Hermann Haring, „From Divine Human to Human God”, în Hans-Georg Ziebertz et al. (ed.), *The Human Image of God*, Brill Academic Pub, Leiden; Boston, 2001 și Esther J Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature* – pentru iudeo-creștinism; Zulfiqar Ali Shah, *Anthromorphic Depictions of God*, Wesley Williams, „Tajalli wa-Ru'ya: A Study of Anthropomorphic Theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'an and Early Sunni Islam”, sau Binyamin Abrahamov, Qāsim ibn Ibrāhīm, *Anthropomorphism and interpretation of the Qur'ān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm* – pentru Islam; D. S. Shapiro, „Possible Deus Homo?”, *Judaism New York, N.Y.*, vol. 32, nr. 3, 1983., Jacob Neusner, *The incarnation of God* sau Howard Wettstein, „Theological Impressionism”, *Judaism*, vol. 49, 2000 – pentru mozaism.

⁶⁹ William A. Barry, *Seek My Face: Prayer as Personal Relationship in Scripture*, 2nd edition, Loyola Press, Chicago, Ill, 2009; John C. Meyer, *Christian Beliefs and Teachings*, Second Edition, University Press of America, Lanham, Md, 1997; Edward Schillebeeckx, *Jesus: an experiment in Christology*, Seabury Press, New York, 1979.

⁷⁰ George Carey, *Why I Believe in a Personal God*, First American edition, Shaw Books, Wheaton, Ill, 2000; Alister E McGrath, *Christian theology: an introduction*, Blackwell, Oxford, 2006.

⁷¹ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*.

⁷² Thomas F O'Dea, *The Mormons*, University of Chicago Press, Chicago, 1963; John L. Bracht, *Man of Holiness: The Mormon Search for a Personal God*, Sacred Tribes Press, 2010. Pentru perspectiva unui Dumnezeu profund și explicit corporal în immanent și nu doar etern-transcendent, marcând astfel o ruptură profundă față de pozițiile teologice formulate în cadrul celorlalte confesiuni creștine, vezi de pildă teologul mormon Orson Pratt citat în Thomas F O'Dea, *The Mormons*, p. 122.

⁷³ Daniel, Preafericit Părinte Patriarh, „Predică la Duminica a XXVIII-a după Rusalii („Pilda celor poftiți la cină”)", http://basilica.ro/stiri/adevarata-libertate-este-iubirea-dezinteresata_2088.html., data accesării 14 august 2015.

⁷⁴ Moses Maimonides, *The guide of the perplexed*.

⁷⁵ John McClintock, James Strong, *Cyclopaedia of Biblical, theological, and ecclesiastical literature*, p. 253.

⁷⁶ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*., pp. 33, 38; Edward LaBoeme Cherbonnier, „In Defense of Anthropomorphism”.

astfel chiar o „amenințare” la adresa propriei lor credibilități⁷⁸. Esența problemei rezidă, sub acest aspect, în dificultatea reconcilierii dintre pe de o parte (a) conceptualizarea divinității ca spirituală și transcendentă, precum în reprezentările din filosofia religiei, compatibile gândirii raționaliste, și pe de altă parte (b) multiplele instanțe de antropomorfism și/sau antropatism explicit din textele sacre, într-o dilemă comună celor trei religii abrahamice, dar interpretată și „soluționată” substanțial diferit.

Iudeo-creștinism

„Plin”⁷⁹ de antropomorfisme „inevitabile”⁸⁰, Vechiul Testament propune dintr-o perspectivă scripturală comparativă cea mai clară, consistentă și explicită reprezentare simultan antropomorfă și antropopată a divinității. În această versiune, Dumnezeu pare pe alocuri o persoană cât se poate de umană⁸¹, începând chiar cu pasajul creării omului în Facerea:

1: 26 „Și a zis Dumnezeu: ‘Să facem om după chipul și asemănarea Noastră [...]’”

1: 27 „Și a făcut Dumnezeu om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie”

Fragmentul citat este considerat sursa primară a antropomorfismului iudeocreștin al divinității⁸² într-o anvergură transconfesională, recognoscibilă ca atare de la exegeza patriarhului Bisericii Ortodoxe Române, Daniel (2012), care interpretează crearea omului ca pe „rezultatul unei gândiri și al unei decizii libere personale din partea lui Dumnezeu”, și până la maniera extrem de similară în care, foarte îndepărtat temporală și interconfesională, co-fondatoarea în secolul al XIX-lea a Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea, Ellen G. White, îl considera pe Dumnezeu *expressis verbis* „o ființă personală”, „căci omul a fost făcut după chipul Său”, astfel încât „[î]n crearea omului a fost vădită lucrarea unui Dumnezeu personal”⁸³.

⁷⁷ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*, p. 31. De unde, în tiparul explicativ al paradigmei clasice a secularizării, decurge și relația de tensiune dialectică dintre religiozitate (în forma ei canonică, instituțională) și raționalitate, cea din urmă marker al modernității secularizante, alături de diferențierea funcțională a societăților, pluralismul religios și respectiv industrializarea și urbanizarea.

⁷⁸ Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 63.

⁷⁹ Deena Grant et al., *Divine anger in biblical literature*, 2008, p. 1.

⁸⁰ Esther J. Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 26.

⁸¹ Ian G. Barbour, *Issues in science and religion*, Harper & Row, New York, 1971, p. 217.

⁸² Hermann Haring, „From Divine Human to Human God”, p. 21.

⁸³ Leslie A White, *The science of culture*, Cap. 10.

Concordant pasajului din Facerea, numărul unor referiri explicite la mâini, ochi picioare, urechi, nas, vorbire, simț olfactiv, mers prin grădină, râs, fluierat, trezit, bucurat, întristat, gelozie etc.⁸⁴ pare realmente copleșitor, iar multiplele exemple permit disocierea facilă a categoriilor de antropomorfism (propriu-zis) și antropatism.

Primei categorii i se înscriu, la o analiză primară de text, nenumărate referiri în termeni de corporalitate, uneori extreme și șocante⁸⁵, precum: „picioarele” lui Dumnezeu, care „se vor sprijini [în alte traduceri „vor sta”] pe Muntele Măslinilor”⁸⁶; mersul/umblatul – în funcție de versiunea Scripturii – prin/ pe deasupra (grădinii) Raiului⁸⁷; lupta fizică cu pământeanul Iacov, care câștigă chiar⁸⁸; „părul capului Său curat ca lână”⁸⁹; capacitatea lui Moise de a-I vedea spatele, nu însă și fața⁹⁰, statul/ șezutul pe un scaun/ tron⁹¹; trecerea peste pământul Egiptului⁹²; sau pogorârea/coborârea pe pământ⁹³ și deplasarea în sens invers⁹⁴.

Categoria antropopatismelor rămâne nu mai puțin spectaculoasă: Dumnezeu este prezentat ca având sentimente și trăiri net umane (e.g., Dumnezeu „îl urăște pe cel rău și pe cel ce iubește silnicia”⁹⁵, poate fi „mâniat”⁹⁶, „ispitit” și „întărit”⁹⁷, respectiv „înveselit”⁹⁸ de către oameni). În esență, divinității i se atribuie sentimente, trăiri și stări de iubire și ură, bucurie și încântare, regret și tristețe, milă și compasiune, dezgust, furie, răzbunare ș.a., care, în comentariul *Jewish Encyclopaedia*, rămân incontestabil personificări fie și în interpretarea lor ca „expresii pitorești”⁹⁹. Dincolo de atenția deosebită de care au beneficiat în timp mai ales ipostazierile scripturale în termeni strident negativi, precum „gelozie și spirit răzbunător”, „capriciozitate”¹⁰⁰, „mânie”¹⁰¹ și „imprevizibilitate”¹⁰², în con-

⁸⁴ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*, p. 31.

⁸⁵ *Jewish virtual library*, 2008.

⁸⁶ Zaharia 14: 4.

⁸⁷ Facerea 3: 8.

⁸⁸ Facerea 32: 22-32.

⁸⁹ Daniel 7: 9.

⁹⁰ Ieșirea 33: 23.

⁹¹ Isaia 6: 1.

⁹² Ieșirea 12: 12.

⁹³ Facerea 11: 5, 18: 21; Ieșirea 19: 18, 34: 5.

⁹⁴ Facerea 17: 22, 35: 13.

⁹⁵ Psalmii 11: 5.

⁹⁶ Psalmii 78: 40.

⁹⁷ Psalmii 78: 12.

⁹⁸ Proverbe 27: 11.

⁹⁹ *Jewish virtual library*, 2008.

¹⁰⁰ David Hume, *The natural history of religion*, p. 53; Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 180.

cluzia formulată de Esther J. Hamori, lectura primară a Vechiului Testament surprinde, așadar, un Dumnezeu „profund antropomorf, mutabil, liber și posibil de localizat în spațiu și timp, capabil să se miște, să se schimbe și să fie influențat spre schimbare”¹⁰³.

În afara cadrului scriptural însă, exegeza iudaică și cea creștină deopotrivă, ambele confruntate cu problema implauzibilității antropomorfismului *ad litteram* și imanent și cu presiunea externă din direcția abordărilor științifice laice ale antropomorfismului din textul sacru care amenințau credibilitatea versiunii biblice, au adoptat în timp o serie de nuanțări, atenuări și relativizări ale mențiunilor biblice antropomorfe. Aceste tentative sunt încadrabile tipului amintit de antropomorfism simbolic și vizează, în esență, armonizarea unei perspective duale imanent-transcendent. În timp, interpretarea în cheie pur simbolică pare să-și fi impus treptat hegemonia în ambele religii, sau, mai exact spus, în ambele corpus-uri teologice. Astfel, în majoritatea lor incontestabilă, exegeții teologi resping adoptarea literală a antropomorfismului biblic și instrumentalizează varii disocieri posibil generatoare de categorii analitice, precum: stabilirea caracterului direct sau intermediat (de către entități divine intermediare (*mal'ak*)) al teofaniei descrise în termeni corporali¹⁰⁴; clasicele probleme terminologice generate de traducerile Scripturii¹⁰⁵; versiunea nominalului divin – singularul *Yahweh* (e.g., Facerea 18) sau pluralul *'ēlōhîm* (e.g., Facerea 32, în lupta câști-

¹⁰¹ Terence E. Fretheim, „Theological Reflections On the Wrath of God in the Old Testament”, *Horizons in Biblical Theology*, vol. 24, nr. 1, 1 ianuarie 2002; Deena Grant et al., *Divine anger in biblical literature*.

¹⁰² David Heller, *The Children's God*, University Of Chicago Press, Chicago, Ill., etc., 1988, p. 80.

¹⁰³ Esther J. Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 51.

¹⁰⁴ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*, pp. 31, 33, 38.A se vedea, spre exemplu, inadvertența din primele două versuri din Facerea 18, dintre „Domnul s-a arătat” și respectiv „și iată trei oameni” în chiar versul următor, unii ezoteriști interpretând contradicția în cheie gematrică ca pe o referire la arhanghelii Mihail și Gavril ca mediatori ai divinității.

¹⁰⁵ Vezi de pildă Isaia (41: 13): „Că eu sunt Dumnezeuul tău, Eu întăresc dreapta ta...” (biblia ortodoxă, versiunea de limbă română) comparativ cu „For I, the Lord your God, take you by the right hand...”, *The New English Bible; New Testament*, Oxford University Press, New York, 1961. Similar, vezi Ieșirea/Exodus (33: 14) în trei versiuni: „Și a zis Dumnezeu către el: ‘Eu Însumi voi merge înaintea ta...’ (versiunea română ortodoxă), comparativ cu “My Presence will go with you” (*New International Version*; *idem* în *New King James Version* și *New Revised Standard Version*), respectiv “My Face will go with you” (*The New English Bible*) (sublinierile noastre, I.A.).

gată de Iacov)¹⁰⁶; caracterul explicit antropomorf sau mai degrabă implicit, indirect, vag și deductibil¹⁰⁷.

Cât privește specificitatea celor două tradiții religioase, în **iudaism**, antropomorfismul reprezintă „unul din cele mai importante și complexe subiecte din gândirea religioasă”, dar, paradoxal, „mult timp ignorat în scrierile despre literatura rabinică”¹⁰⁸. În măsura redusă în care a fost totuși acoperit, subiectul rămâne în aparență destul de controversat. Astfel, tabăra criticilor antropomorfismului *ad litteram* pare să se fi conturat încă din antichitate, când celebrul roman convertit la iudaism Onkelos (35-120 CE) pleda în al său *Targum* în favoarea interpretării strict simbolice a mențiunilor antropomorfe ale divinității din *TaNaKh*, aidoma filosofilor eleniști și mai ales lui Philon din Alexandria ((Philon Iudeul) 15-10 BCE – 45-50 CE)¹⁰⁹.

În Evul Mediu, critica antropomorfismului s-a reluat la o mai mare intensitate, multipli teologi și filosofi încercând să „purifice” conceptualizarea lui Dumnezeu de orice referiri antropomorfe¹¹⁰. Între aceștia, Sa’adiah Gaon (882-942 CE), de pildă, insista ca orice referire la corporalitatea lui Dumnezeu să fie interpretată strict non-fizic și propunea explicația că viziunile profeților nu erau ale lui Dumnezeu, ci ale prezenței (*šēkināh*) sau gloriei (*kābod*) sale. În același registru hermeneutic, la două secole distanță, Judah ha-Levi (1075/1085-1141) respingea noțiunea de antropomorfism fizic, opinând că referirile la Dumnezeu în termeni corporali servesc unui scop didactic, fiind vorba de exemplu de „ochiul interior”, și nu de globul ocular fizic¹¹¹. Succesiv, respingerea cea mai fermă a antropomorfismului fizic, propriu, a fost formulată de karaiți, în frunte cu figura monumentală a lui Moise Maimonide (1135-1204) și a sa concepție *via negativa*, care a respins „violent”¹¹² orice lectură *ad litteram* a cazurilor de

¹⁰⁶ Esther J Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 4.

¹⁰⁷ În diferența exemplificatoare dintre Dumnezeu mergând prin/ pe deasupra grădinii Raiului și alte instanțe în care Dumnezeu nu este întrupat concret și nici văzut concret în imanent (*Ibidem*, p. 28.32). Similar, în exegeza lui Barr (James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*, p. 36.), fragmentul Ieșirea 33: 4-11, care suscită „una din cele mai sofisticate și delicate discuții despre vederea lui Dumnezeu de către om în Vechiul Testament”, pare a sugera „human likeness”, însă impresia majoră e cea de „something above and beyond the human”.

¹⁰⁸ Elliot R Wolfson, „Neusner’s «The Incarnation of God»”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 81, nr. 1/2, 1990, p. 219.

¹⁰⁹ Adele Berlin, „Anthropomorphism”; *Jewish virtual library*, 2008.

¹¹⁰ *Jewish virtual library*, 2008.

¹¹¹ *Ibidem*; Esther J. Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 39.

¹¹² *Jewish virtual library*, 2008.

antropomorfism scriptural, accentuând că „a-l vedea pe Dumnezeu” se referă la „înțelegerea intelectuală”, în niciun caz la funcția vizuală propriu-zisă a ochiului¹¹³.

Această poziție hermeneutică de dezavuare a reificărilor antropomorfe ca forme de idolatrie și eres, deși reluată repetitiv până în contemporaneitate¹¹⁴, nu s-a consacrat însă niciodată ca dominantă¹¹⁵. Contemporan criticilor, alți teologi și filosofi, precum Bahya ibn Paquda, Joseph ben Tzaddik, sau Abraham ben David, au formulat de pildă opinii nuanțate, de tolerare a antropomorfismului ca pe o concesie făcută aceloră incapabili să și-l reprezinte altfel pe Dumnezeu¹¹⁶, alții cutezând chiar argumente de specificul antropomorfismului secundar, ca de pildă Jedaiah ha-Penini (sec. XIII) sau Moses Alashkar (XV)¹¹⁷. În plus, abstracție făcând chiar de caracterul (cel puțin perceptual) implacabil al multora din mențiunile scripturale situate dincolo de orice echivoc, Ismar Schorsch descoperea spre exemplu în imnul medieval al Gloriei o „cascadă de decrieri concrete, fizice, ale lui Dumnezeu”¹¹⁸, Jacob Neusner depista în tradiția comentariilor orale pe marginea *Torah* din primele șase secole ale erei noastre o multitudine de reprezentări imagistice ale lui Dumnezeu, toate încadrabile „modelului ființelor umane”¹¹⁹, în timp ce varii curente mistice și cabaliste iudaice au elaborat de-a lungul timpului veritabile „anatomii ale divinității”, în formule „extravagante”¹²⁰, pentru unii observatori chiar „șocante”¹²¹.

¹¹³ Moses Maimonides, *The guide of the perplexed*, pp. 27-28.

¹¹⁴ A se vedea multiplele tentative de interpretare în cheie strict figurată, metaforică, a pasajelor din Facerea 1: 26 și 27, chiar dacă termenii sintagmei din ebraica veche *beselmenu kidemutenu* [trad. „chipul și asemănarea”], *tzelem* [trad. „chip”, „imagine”] și *demutel temunah* [trad. „asemănare”, „similitudine”] (*Jewish virtual library*, 2008), sunt în opinia altor autori îndubitabil fizici, corporali, și nu spirituali (Zulfiqar Ali Shah, *Anthromorphic Depictions of God*, p. 56.). În același registru, Henry W.F. Saggs, profesor de limbi semitice, argumentează că „sensul gândirii religioase israelite este dat de un negativ – nu de ceea ce Dumnezeu este, ci de ceea ce nu este [...] Dumnezeu nu este reprezentabil în formă umană sau animală” (H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, Continuum International Publishing Group Ltd., London: Atlantic Highlands N.J., 1978, p. 12).

¹¹⁵ Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 180; John C. Meyer, *Christian Beliefs and Teachings*, p. 4; Esther J Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, pp. 45, 58; Zulfiqar Ali Shah, *Anthromorphic Depictions of God*, p. 45.

¹¹⁶ *Jewish virtual library*, 2008.

¹¹⁷ Raphael Jehudah Zwi Werblowsky, „Anthropomorphism”; *apud* Esther J Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 39.

¹¹⁸ I. Schorsch, „Poetry and Pietism, The’hymn Of Glory’+ Siddur-Sim-Shalom”, *Judaism*, vol. 37, nr. 1, 1988, pp. 69, 66.

¹¹⁹ Jacob Neusner, *The incarnation of God*, p. 23.

¹²⁰ Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, merkabah mysticism, and Talmudic tradition*, 1st edition, Jewish Theological Seminary of America, 1960, pp. 37, 57.

¹²¹ Adele Berlin, „Anthropomorphism”, p. 54.

În creștinism, majoritatea covârșitoare a teologilor contemporani (cu excepția menționată a mormonilor) respinge reprezentarea corporal-fizică imanentă a divinității și insistă asupra interpretării ca exclusiv simbolice a tuturor referirilor scripturale la divinitate în termeni antropomorfi¹²², însuși cuvântul „antropomorf” fiind receptat ca o „anatemă”¹²³ și, alături de derivatul „antropomorfism”, chiar ca „instrument de abuz verbal” între teologi¹²⁴.

Tradiția acestei repudieri se revendică chiar de la Sfinții Părinți, care au căutat să armonizeze antropomorfismul biblic cu concepția platonice a spiritului ca imaterial, ideal și absolut¹²⁵. Șirului de poziții tranșante în această direcție i s-ar înscrie de pildă cele formulate de Clement al Alexandriei¹²⁶, Sfântul Augustin (354-430)¹²⁷, respectiv monahul-teolog Evagrie Ponticul (345-399), care îl considera pe Dumnezeu ca necorporal și repudia atribuirea oricărei forme de materialitate¹²⁸.

Treptat, această perspectivă susținând *capacitatea* de întrupare a lui Dumnezeu s-a consolidat hegemonic în rândurile teologilor, fiind recognoscibilă în epoca recentă în cvasitotalitatea exegezelor, în variate nuanțe hermeneutice și relativizări. Spre exemplu, în perioada interbelică, germanul Johannes Hempel (1939) opina că antropomorfismul Vechiului Testament ar îndeplini de fapt o funcție de identificare prin diferențiere, cu referire la comuniunea dintre Dumnezeu și oameni, față de alte creaturi. Alternativ, Friedrich Baumgärtel (1967) opina că funcția esențială a antropomorfismului biblic ar consta în sublinierea transcendenței lui Dumnezeu dincolo de imanentul natural, într-o reprezentare opozabilă modelului corporal primitiv al divinităților din Orientul Apropiat antic. Scoțianul James Barr insista asupra capacității (și nu condiției de dat imuabil, a Dumnezeului lui Israel!) de a se întrupa antropomorf, considerând că întrebarea-cheie vizează de fapt naturalitatea alegerii unei forme umane și conchizând că răspunsul ar fi afirmativ¹²⁹. Într-o manieră extrem de similară, teologul baptist Harold Henry Rowley (1890-1969) preciza ritos că „nicăieri în Vechiul Testament, Dumnezeu nu este conceput în esență în formă umană. Mai curând este conceput ca spirit pur, capa-

¹²² Esther J. Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*; Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*.

¹²³ Humphrey Palmer, *Analogy; a study of qualification and argument in theology*, St. Martin's Press, New York, 1973, p. 36.

¹²⁴ Frederick Ferré, „In praise of anthropomorphism”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 16, nr. 3, 1 ianuarie 1984, p. 203.

¹²⁵ G. L. Prestige, F. L. Cross, *God in patristic thought*, S.P.C.K., London, 1952; Elizabeth A. Clark, *The Origenist controversy*.

¹²⁶ Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 181.

¹²⁷ Carl W. Griffin, David L. Paulsen, „Augustine and the corporeality of God”.

¹²⁸ Elizabeth A. Clark, *The Origenist controversy*, pp. 37, 44-46.

¹²⁹ James Barr, *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*, pp. 33, 38.

bil să asume o formă”¹³⁰. Specializat la rândul său în exegeza Vechiului Testament, Benjamin Uffenheimer enunță tranșant inexistența oricărei conexiuni a imanentului cu Dumnezeu, cel din urmă considerat „transcendent” și „total diferit de această lume și de natura ei”¹³¹. În sfârșit, fără intenția elaborării unei liste altminteri interminabile de exemple, până și mai celebrul Paul Tillich deplângea în anii '50 antropomorfismul și consecința teismului ordinar de ipostaziere a divinității ca „persoană cerească, deplin perfectă, locuind undeva deasupra acestei lumi”¹³².

Într-o comparație contrastantă, argumentele teologice contemporane în favoarea antropomorfismului rămân extrem de reduse numeric. Între acestea, cel al filosofului catolic Hugo Meynell enunță că universul este inteligibil, ceea ce n-ar fi posibil în absența unei analogii între inteligența umană și însăși gândirea care a fundamentat construcția universului, ceea ce îl îndreaptă pe autor spre concluzia că „inteligența și voința subiectului uman furnizează cel mai bun model pentru Dumnezeu”¹³³. De aceeași parte minoritară a „baricadei”, într-un articol intitulat, grăitor, „In Praise of Anthropomorphism”, Frederick Ferré reexaminează aversiunea dominantă între teologi față de discursul antropomorfist, căutând motive „de a-l lăuda, în loc de a-l îngropa”¹³⁴, în paralel cu alt exemplu posibil, cel al politologului și teologului René de Visme Williamson, în a cărui lectură a patru teologi protestanți de referință, „Dumnezeul creștin este o persoană, o persoană vie”¹³⁵.

În pofida acestui dezechilibru numeric marcant, consider afirmația autorilor monumentalei *Ciclopedia Literaturii Biblice, Teologice și Eccleziastice*, potrivit căreia „[e]vreii, creștinii și mahomedanii îl venerază pe Dumnezeu ca spirit și ca atare resping orice reprezentare a divinității în formă umană”¹³⁶ ca pe o generalizare grosieră, la fel cum Berlin¹³⁷ califică drept o simplificare excesivă afirmațiile teologice din secolul al XIX-lea privind decelarea în textul biblice a unei evoluții treptate de la o concepție antropomorfică spre una (mai) spirituală a divinității. Astfel, dincolo de natura totuși extrem de controversată a antropomorfismului din Islam, asupra căreia voi reveni, și de unele poziții exegetice pro-an-

¹³⁰ H. H. Rowley, *The faith of Israel: aspects of Old Testament thought*, Westminster Press, Philadelphia [Pa.], 1957, p. 75.

¹³¹ Benjamin Uffenheimer, „Myth and Reality in Ancient Israel”, în S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and diversity of axial age civilizations*, State University of New York Press, Albany, 1986, p. 146.

¹³² Paul Tillich, *Systematic Theology* (vol. I), University of Chicago Press, Chicago, IL, 1951, p. 245; Paul Tillich, *What is religion?*, Harper & Row, New York, 1969, p. 127.

¹³³ Hugo Meynell, „The Intelligibility of the Universe”, în Stuart C. Brown (ed.), *Reason and religion*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1977, p. 42.

¹³⁴ Frederick Ferré, „In praise of anthropomorphism”, p. 208.

¹³⁵ René de Visme Williamson, *Politics and Protestant theology: an interpretation of Tillich, Barth, Bonhoeffer, and Brunner*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1976, pp. 5-9.

¹³⁶ John McClintock, James Strong, *Cyclopaedia of Biblical, theological, and ecclesiastical literature*, p. 31.

¹³⁷ Adele Berlin, „Anthropomorphism”.

tropomorfe, chiar dacă marginale, precum cele expuse, istoria factuală a creștinismului prezintă un tablou mai puțin tranșant decât afirmația celor doi autori.

În perioada premegătoare Conciliului de la Nicaea spre exemplu, nu puțini teologi și autori ai creștinismului timpuriu au fost acuzați de interpretarea *stricto sensu* a Facerii 1: 26-27: Melito (d. 180), Tertulian (cca. 150 – 230), Origene (185-254), sau Lactantius (240-320). Ulterior Conciliului, în secolul al IV-lea, istoricii identifică facțiuni antropomorfite între călugării egipteni contemporani patriarhului Chiril al Alexandriei (376-444), iar în Siria ia naștere curentul audienilor, după numele și inspirația episcopului exilat Audius, secta dispărând în următorul secol urmare a persecuțiilor susținute. Într-adevăr „greu de ucis”, conform etichetei alese de Leslie White, curentul reapare episodic: în Africa sfârșitului de secol IV, în nordul Italiei în secolul al X-lea, unde este suprimat de Ratherius, episcopul Veronei, apoi în spațiul germanic al secolului al XVII-lea, în jurul teologului luteran Paul Felgenhauer, iar mai apoi în Statele Unite, în forma mormonismului¹³⁸.

De orientare cristocentrică și perpetuând dualismul transcendenței-imanenței divine, Noul Testament conține inevitabil mai puține reprezentări antropomorfe, în termeni fizici sau psihologici, ale lui Dumnezeu (Tatăl), precum „cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu”¹³⁹, pământul ca „așternut al picioarelor Lui”¹⁴⁰, „degetul lui Dumnezeu”¹⁴¹, capacitate vizuală atribuită lui Dumnezeu¹⁴², respectiv faptul că Dumnezeu a iubit atât de mult lumea, încât i-a dat acesteia unicul său fiu¹⁴³. Fapt recunoscut însă de cvasitotalitatea exegeților, teza că „Dumnezeu este o ființă personală cu care putem avea o relație personală” rămâne

¹³⁸ John McClintock, James Strong, *Cyclopaedia of Biblical, theological, and ecclesiastical literature*, p. 253; J. Fox, „Anthropomorphism, Anthropomorphites”, în Charles George Herbermann et al. (ed.), *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, Robert Appleton Co., New York, 1907; Elizabeth A Clark, *The Origenist controversy*; Carl W. Griffin, David L. Paulsen, „Augustine and the corporeality of God”). În plus, în relevanța distincției analitice dintre antropomorfismul primar și cel secundar, reprezentarea antropomorfă propriu-zis a lui Dumnezeu pare să fi rezistat în ciuda condamnării oficiale (Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 181), chiar și între teologi (S. Brandon, „Anthropomorphism”, în S. Brandon (ed.), *Dictionary of Comparative Religion*, Later Printing edition, Scribner, New York, 1970; Humphrey Palmer, *Analogy: a study of qualification and argument in theology*; Moshe Greenberg, „«Comments» [On “A Cognitive Theory of Religion” by Stewart Guthrie]”, *Current Anthropology*, vol. 21, nr. 2, 1 aprilie 1980).

¹³⁹ Matei 4: 4.

¹⁴⁰ Matei 5: 35.

¹⁴¹ Luca 11: 20.

¹⁴² Luca 16: 15.

¹⁴³ Ioan 3: 16.

„una din dogmele centrale ale credinței creștine”¹⁴⁴, iar reformularea antropomorfismului în vederea continuității doctrinare dintre Vechiul și Noul Testament¹⁴⁵ este explicată de către teologul catolic John C. Meyer în maniera următoare:

[d]acă în Vechiul Testament exista un Dumnezeu și o persoană a lui Dumnezeu reprezentată în relația acestuia cu israeliții, conceptul de Dumnezeu în Noul Testament adaugă noțiunea că, deși există un singur Dumnezeu, în El există diferite aspecte sau persoane [...] prima persoană din Trinitate este Dumnezeu Tatăl [...] Fiul lui Dumnezeu este a doua persoană a Trinității de persoane în Dumnezeu [...] A treia persoană în Dumnezeu este Duhul Sfânt¹⁴⁶.

Mai mult, dincolo chiar de uzul frecvent al unor termeni precum „Tatăl”, „Fiul”, „Maica Domnului”, „Dumnezeu pe pământ”, care lasă o amprentă indelebilă antropomorfistă în mentalul credinciosului, figura christică duce conform Evangheliilor o viața pământească cât se poate de fizică și corporală¹⁴⁷. În sfârșit, fenomenului antropomorfist i se poate adăga inclusiv teofania post-înviere reprodusă în Matei (28: 9), Marcu (16: 9), Luca (24: 15 ș.u.) și Ioan (20: 14 ș.u., cu un Iisus care evită de pildă atingerea – se înțelege fizică – a Mariei Magdalena), aceasta independent de dezbaterile tematică asupra naturii Fiului lui Dumnezeu din primul Conciliu ecumenic de la Nicaea (325 CE) și erezia arianistă¹⁴⁸.

Ca ultimă precizare necesară, se cuvine menționată categoria analitică suplimentară introdusă de unii exegeți creștini, care reformulează atributul „personal” al divinității și îl restrâng relațional la relația individ-Dumnezeu, într-o „relație personală” concretizată mai ales în forma rugăciunii individuale¹⁴⁹. În același tipar de gândire, în secolul al XIX-lea, filosoful Ludwig Feuerbach identifică rugăciunea ca act fundamental al unei religii: „pentru o comunicare cu sens și adecvată profunzimii experienței religioase”, Dumnezeu „trebuie să fie perso-

¹⁴⁴ Vincent Brümmer, *Speaking of a personal God*, pp. 2-3.

¹⁴⁵ Dincolo de – sau, mai bine zis, în pofida – de pildă, a pledoariei „ereticului” Marcion (100-160 CE) în favoarea abandonării *in integrum* a Vechiului Testament și a Dumnezeului portretizat acolo predominant negativ și opozabil Dumnezeului dragostei din Noul Testament.

¹⁴⁶ John C. Meyer, *Christian Beliefs and Teachings*, pp. 4, 5.

¹⁴⁷ Josh McDowell, Bill Wilson, *El a umblat printre noi*, traducere de Cornelia Stoica, Cartea Creștină, Oradea, 1994; John C. Meyer, *Christian Beliefs and Teachings*, p. 19.

¹⁴⁸ Vezi *inter alia* Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2004, Hamilton Hess, *The early development of Canon law and the Council of Serdica*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2002, Ramsay MacMullen, *Voting about God in early church councils*, Yale University Press, New Haven, 2006, sau Norman P. Tanner, *The councils of the church: a short history*, Crossroad, New York, 2001.

¹⁴⁹ William A. Barry, *God and You: Prayer As a Personal Relationship*, First Edition edition, Paulist Press, New York, 1987; William A. Barry, *Seek My Face*; Tim Stafford, *Personal God: can you really know the one who made the universe?*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 2008.

nal și întrucâtva antropomorf¹⁵⁰, problema-cheie sub aspect teologic vizând capacitatea oamenilor de a vorbi, la fel de valid, *despre* (în teologie) și *cu* (în rugăciune) un Dumnezeu esențialmente transcendent¹⁵¹.

Islam

Comparativ, natura și atributele divinității în Islam se constituie într-un subiect teologic extrem de controversat¹⁵², în sensul în care canonul doctrinar sunnit statuează în mod fundamental unicitatea și transcendența absolută și divină a lui Allah, plasat „dincolo” de simțul vizual uman, de aici decurgând și respingerea antropomorfismului Yahweh din mozaism și a Trinității creștine¹⁵³ deopotrivă¹⁵⁴.

La o privire mai atentă, această reprezentare nu aparține însă textului coranic, ci reprezintă mai degrabă produsul comentariilor teologice impuse ulterior ca dominante¹⁵⁵ în teologia speculativă a *kalām*-ului în disputa dintre adepții *tashbīh* (i.e. asemuirea lui Allah cu oamenii, în special în forma *tajsīm*, reprezentând afirmația că Allah este/ are un corp) și cei ai *taʿtīl* (i.e. respingerea antropomorfismului)¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Ludwig Feuerbach, *The essence of Christianity*, p. 193.

¹⁵¹ Adele Berlin, „Anthropomorphism”.

¹⁵² Binyamin Abrahamov, Qāsim ibn Ibrāhīm, *Anthropomorphism and interpretation of the Qurʾān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*.

¹⁵³ Sens în care se cuvine interpretată conform și revelarea Coranului, căruia, în condițiile intermedierei (de către Gabriel) nu îi corespund terminologic nici latinescul *revelatio*, nici grecescul *apokalypsis* (Yaqub Zaki, „The Qurʾān and the Revelation”, în Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Islam in a world of diverse faiths*, St. Martin's Press, New York, 1991, pp. 51-54). Vezi și introducerea la *Coranul*, pp. 15-16, 32-33, respectiv Yaqub Zaki, „The Qurʾān and the Revelation” și A. J. Wensinck, *The Muslim creed: its genesis and historical development*, Oriental Books Reprint Corp., New Delhi, 1979, p. 83 pentru o abordare a dezbaterii, inițiate în contextul „crizei dogmatice” a Islamului în sec. VIII-X și perpetuate între tradiționaliști (*ahl al-hadīth*) și speculativi (*mutakallimūn*) asupra posibilității *ruʿya* (corespondentul *visio Dei*) în cazul lui Mahomed, respectiv la Judecata de Apoi.

¹⁵⁴ Zulfikar Ali Shah, *Anthromorphic Depictions of God*, pp. 399, 400; Sachiko Murata, William C. Chittick, *The vision of Islam*, Paragon House, New York, 1994, p. 47; Yaqub Zaki, „The Qurʾān and the Revelation”; A. J. Wensinck, *The Muslim creed*; William Graham, „Transcendence in Islam”, în Edwin Dowdy (ed.), *Ways of transcendence: insights from major religions and modern thought*, Australian Association for the Study of Religions, Bedford Park, S. Aust., 1982, pp. 7-23.

¹⁵⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1967, pp. 1-19.

¹⁵⁶ Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976, p. 3; H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, *Shorter encyclopaedia of Islam*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1953, p. 583; Binyamin Abrahamov, Qāsim ibn Ibrāhīm, *Anthropomorphism and interpretation of the Qurʾān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, pp. 2-3. Ca reprezentanți ai celor două tabere s-ar putea menționa al-Farabi (870-950), împotriva antropomorfismelor, respectiv al-Ghazali (1058-1111), care în *Incoerența*

Textul sacru în sine rămâne mai degrabă echivoc¹⁵⁷, în sensul în care conține incomparabil mai puține (și totodată mai echivoce) mențiuni ale divinității în termeni corporali (e.g., „mâna” în III: 73, „tronul” în II: 255) și accentuează *passim* transcendența imaterială și absolută a lui Allah¹⁵⁸, dar, simultan, analiza neexhaustivă de text a primelor 20 *surah*, acoperind aproape jumătate din textul Coranului¹⁵⁹, revelează un Dumnezeu profund și explicit antropopat: „milostiv, îndurător” (în consacrarea fiecăreia din cele 114 *surah*, mai puțin a IX-a, „a Căinței”; respectiv I: 2, IX: 105, 118, 129), similar variantelor terminologice „iertător îndurător” (II: 189, 195, 226, 236; III: 29, 83, 124, 149; IV: 101, 151; V: 5, 38, 43, 78, 98; VI: 54; VIII: 70, 71; IX: 27, 92, 103, 119; X: 107, XI: 43, XII: 53, XIV: 39; XVI: 18, 116, 120), „iertător” și „milostiv” (IV: 30), „iertător și blând” (II: 225), „pașnic și îndurător” (IV: 20), respectiv manifestând îndurare (II: 203; III: 28) și iertând (IV: 46); „puternic și înțelept” (II: 228; III: 4, 16, 55; IV: 156, 163; V: 42, 118; VIII: 10, 51, 64; IX: 40, 72; XVI: 62), respectiv „știutor, puternic” (XVI: 72); „știutor și înțelept” (IV: 12, 16, 21, 28, 31, 39, 94, 105, 111; IV: 168; VI: 18; VIII: 72; IX: 15, 28, 98, 107; XII: 6, 83), respectiv „cuprinzător și înțelept” (II: 248; III: 66; V: 59); „iertător și puternic” (IV: 148); „puternic, tare” (XI: 69), „blând și înțelept” (II: 271), „bun și statornic” (XX: 75), dar și „de frunte între vicleni” (VIII: 30), chiar „cel mai viclean” (III: 47), deși poate fi „înșelat” (II: 7).

Suplimentar, Allah: discernе și consecutiv „îi iubește” pe „binefăcători” (II: 191), „pe cei ce se căiesc și se curățesc” (II: 222; IX: 109), pe „cei ce se tem de el” (III: 70; IX: 4, 7), pe „statornici” (III: 140; VIII: 48), pe „cei buni” (III: 141; „pe cei care se încred în el” (III: 153), pe cei ce fac bine (V: 16, 94), pe cei drepți (V: 46), *per a contrario*, „nu-i iubește” „pe cei nedrepți” (II: 186), „pe neglegiuți” (III: 50, 56, 134) sau „pe cel semeț, lăudăros” (IV: 40); vorbește explicit, perceptibil și comprehensibil pentru oameni (*passim*); încheie și respectă legăminte (III: 7; X: 4; XIII: 26, 31, 48, XVI: 193; XVII: 108; XVIII: 98 etc.);

filosofilor (Tahāfut al-falāsifa) dezavuează argumentele filosofilor împotriva antropomorfismului (“that the First is not [in] a body”) (Esther J Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 40; Zulfikar Ali Shah, *Anthromorphic Depictions of God*, p. 26). Pe o poziție intermediară ar putea fi încadrat al-Ashari (873-935), care admitea că descrierile antropomorfe din Coran se cuvin admise ca reale, însă Allah rămâne unic și integral diferit de creația sa, în feluri incompreensibile oamenilor (*apud* Juan Eduardo Campo, *Encyclopedia of Islam*, Checkmark Books, New York, 2009, p. 46). Pentru identificarea de către unii sclaști medievali a influenței iudaice asupra antropomorfiilor (*mushabbihah*) precum cei din secta *Rawāfid*, vezi Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, p. 68.

¹⁵⁷ Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, p. 10.

¹⁵⁸ Vezi, de pildă *surah* CXII, care îl portretizează pe Allah ca „veșnic” (*ayat-ul* 2), „nu se naște și nu este născut” (3) și „nimenea nu-i este asemenea” (4, *subl. noastră, I.A.*).

¹⁵⁹ Cele 114 *surah* fiind dispuse, cu excepția primeia, în ordinea inversă a lungimii lor.

„pedepsește” „aspru”(XVI: 47)/„cu asprime” (II: 160; V: 3; VIII: 13, 25, 50, 54; XIII: 7), respectiv „groaznic” (III: 9); este „grabnic la socoteală” (II: 198; III: 17, 199; XIV: 51), „cere socoteală ajungătoare” (IV: 7), „socotește grabnic” (V: 6); „aude, știe” (II: 224, 227, 245; VII: 199; VIII: 17, 44, 55, 63; IX: 104, X: 66); „vede” ce fac oamenii (II: 233, 267; III: 157; VIII: 73) și „privește la robii săi” (III: 19); „știe” / „cunoaște” ce fac oamenii (II: 273, 283; III: 147, 176; X: 37); răsplătește (diferențiat) (III: 138; IV: 88, 145; V: 12); respectiv, fără a epuiza lista, cere „mulțumirea” (în sens de recunoștință, *n.n.*) oamenilor (II: 84), aude rugăciunile (XIV: 41), „are vitejie mare și poate mai bine pedepsi” (IV: 86), „poate să „își bată joc” de oameni (II: 14) dar și să se „rușineze” (II: 24), „îi cunoaște pe nelegiuți” (II: 247), „iartă și răsplătește” (V: 12), îi înșală pe fățarnici (IV: 141) etc.

Astfel, deși subiect semnificativ mai puțin și mai rar abordat polemic decât în iudeo-creștinism, fie și din cauza respingerii unanime și categorice a oricărei corporalități imanente, modelul divinității în Islam rămâne o „ciudată combinație de antropomorfism și metafizică”¹⁶⁰, în mai mică măsură totuși încadrabilă dualității transcendent-imanent¹⁶¹ și probabil mai adecvată sintagmei „antropopatism transcendent”.

În loc de concluzii

Succesiv analizei teoretice aici încheiate, considerăm validă interpretarea antropomorfismului divin ca fenomen comun celor trei religii monoteiste¹⁶². Totuși, ca realitate observabilă, atât direct în textele scripturale, cât și indirect în exegezele teologice, antropomorfismul divin se manifestă în măsuri, factori morfice sau patiste (antropomorfismul primar) și – într-o relație de tensiune dialectică – direcții și nuanțe hermeneutice diferite (antropomorfismul secundar, doctrinar) între cele trei religii abrahamice. Dincolo de diferențele specifice dintre cele trei religii, ca numitor comun, „gânditorii contemplativi din rândurile evreilor, creștinilor și musulmanilor au recunoscut mereu predominanța antropomorfis-

¹⁶⁰ D.B. MacDonald *apud* Wesley Williams, „Tajalli wa-Ru'ya”, p. 3; H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, *Shorter encyclopaedia of Islam*, p. 34.

¹⁶¹ W. Montgomery Watt, „Some Muslim Discussion of Anthropomorphism”, în *Early Islam: collected articles*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990, p. 87.

¹⁶² Hermann Haring, „From Divine Human to Human God”; Karen Armstrong, *A History of God*; Jack Miles, *God: a biography*, Alfred A. Knopf, New York, 1995; Stephen Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests, and Popular Religion*, NYU Press, New York, 2001; Rodney Stark, *One true God: historical consequences of monotheism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2001, Rodney Stark, *Discovering God: the origins of the great religions and the evolution of belief*, HarperOne, New York, 2007; Adele Berlin, „Anthropomorphism”; Zulfiqar Ali Shah, *Anthromorphic Depictions of God*.

mului ca mod de percepție religioasă și discurs și l-au declarat un obstacol în calea cunoașterii adevărate a lui Dumnezeu”¹⁶³. Deplin conștienți de inevitabilul conceperii divinității de către oameni într-un format direct condiționat de propriile categorii și procese mentale¹⁶⁴ și în contextul agravant al tradiției laice consolidate de contestare a antropomorfismului propriu-zis, fizic și imanent, de la Xenofan și până la Freud¹⁶⁵, teologii lumii monoteiste au încercat să-i atenueze cel puțin formele grosiere, rudimentare¹⁶⁶.

Dintr-o perspectivă și mai cuprinzătoare, antropomorfismul depășește, firește, frontierele monoteismului și caracterizează însuși teismul în ansamblul său, în pofida respingerii de către acesta, prin chiar definiția sa, a oricăror atribuiți de trăsături umane divinităților¹⁶⁷, în sensul în care teismul califică reducționist orice antropomorfism ca pe o analogie simplificatoare; în conceptualizarea lui Richard G. Swinburne, filosof al religiei și profesor emerit la Universitatea Oxford, „teistul” reprezintă astfel „un om care crede că există un Dumnezeu. Prin ‘Dumnezeu’, el înțelege ceva ca o persoană fără corp (*i.e.* un spirit), care este eternă, liberă, capabilă să facă orice, știe orice și este perfect bună”, iar noțiunea de „spirit” desemnează „o persoană fără corp, o persoană neînrupată [...]. Că Dumnezeu este o persoană, dar una fără corp, pare cea mai elementară teză a teismului”¹⁶⁸.

Această din urmă reconceptualizare a antropomorfismului, în versiunea considerată „sofisticată”, re-circumstanțiază dihotomia antropomorfism primar-secundar în cadrul integrat al unei posibile serii de „categorii analitice” dezvoltate în siajul cercetării teoretice. Sintetic și în formulări dialectice, această serie de categorii analitice ale altminteri nebulosului „antropomorfism” ar cuprinde concludiv cel puțin șapte binoame: (i) antropomorfism propriu-zis (fizic-corporal) *versus* antropopatism (psiho-mental) (cu o deplasare istorică a importanței reprezentării spre al doilea termen, corespunzător cronologic evoluției iudaism-creștinism-Islam); (ii) antropomorfism imanent *versus* transcendent, în funcție de localizarea referențialului divin; (iii) antropomorfism primar sau „rudimentar”, „al maselor” (de origine și explicație psihologică, fie aceasta psihanalitică sau cognitivă) *versus* secundar sau „sofisticat” (dogmatic și exegetic și/sau filosofic) – în funcție de sursa/operatorul/interpretul antropomorfizării, binom aproape inte-

¹⁶³ Moshe Greenberg, „«Comments» [On “A Cognitive Theory of Religion” by Stewart Guthrie]”, p. 196.

¹⁶⁴ Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*.

¹⁶⁵ Esther J. Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, p. 46.

¹⁶⁶ S. Brandon, „Anthropomorphism”, p. 86.

¹⁶⁷ Esther J. Hamori, *When gods were men the embodied God in biblical and Near Eastern literature*, pp. 40, 46.

¹⁶⁸ Richard Swinburne, *The coherence of theism*, Clarendon Press, Oxford [England], 1977, pp. 1, 99.

gral superpozabil dialecticii *ad litteram* versus simbolic/metaforic/alegoric; (iv) antropomorfism involuntar sau inconștient (*i.e.* mecanismul „confuziei” ca „eroare primitivă, dar remediabilă”) *versus* voluntar sau deliberat (*i.e.* mecanismul „analogiei”); (v) antropomorfism (mai specific, teofanie) în starea de veghe *versus* în starea de vis / reverie / viziune; (vi) antropomorfism direct *versus* indirect (mediat de alte entități supranaturale); (vii) antropomorfism subiectual (sau structural) *versus* relațional (sau procesual), cel din urmă reducionista în sensul caracterului „personal” al relației dintre individ și divinitate și concretizat în practica rugăciunii.

O asemenea complexitate conceptuală, posibil de surprins în manieră didactică în forma numărului total de combinații matematice de 2^7 , adică 128 de tipuri teoretic posibile de antropomorfism, este de natură să contribuie explicativ, complementar perspectivelor psihologice și filosofice, la ubicuitatea extrem de versatilă a reprezentărilor antropomorfe ale divinității și, conex, la facilitatea unor multiple critici care de prea puține ori explicitează limitativ tipul de antropomorfism căruia i se adresează – cel mai adesea cel primar, fizic, direct, involuntar, immanent, în starea de veghe și subiectual.

Denunțând practic particularismul uneori chiar deliberat al unei asemenea abordări, una foarte facilă, dar sever viciată euristic, antropomorfismul se constituie în fapt într-un veritabil concept-categorie, un „meta-concept” volatil semantic, amfibolic în timp și spațiu, caracter agravat de pluridisciplinaritatea remarcabilă a îndelungatelor sale abordărilor laice.

În sfârșit, setul categoriilor analitice schițate în cadrul acestui capitol nuanțează cauzal constatarea atât de larg împărtășită a teologilor și filosofilor¹⁶⁹ privind imposibilitatea „obiectivă” a separării factuale a religiei de antropomorfism, și totodată reaccentuează limitele de cunoaștere ale tentativelor sociologice de cuantificare în general a religiei ca fapt social și în particular a antropomorfismului divin în forma simplificărilor pe cât de rudimentare, pe atât de frecvente în chestionarele sondajelor de opinie, ale echivalării sale cu sintagma „Dumnezeu personal”.

Bibliografie:

- ABRAHAMOV, BINYAMIN; QĀSIM IBN IBRĀHĪM, *Anthropomorphism and interpretation of the Qur'ān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm: Kitāb al-Mustarshid*, E.J. Brill, New York, 1996.
- ADAMS, WILLIAM Y., „On Guthrie's Theory of Religion”, *Current Anthropology*, vol. 22, nr. 1, 1 februarie 1981, pp. 84-85.
- AGASSI, JOSEPH, „Anthropomorphism in Science”, în Philip P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, Scribner, New York, 1973, pp. 87-91.

¹⁶⁹ Stewart Guthrie, *Faces in the clouds a new theory of religion*, p. 178.

- APAHIDEANU, IONUT, „An Empirical Revisiting of the Secularization Debate at the Micro Level: Europe's Heterodox Religiosity over the Last Two Decades”, *Europolis, Journal Of Political Science And Theory*, vol. 7, nr. 1, 2013, pp. 37-75.
- ARMSTRONG, KAREN, *A history of God: the 4,000-year quest of Judaism, Christianity and Islam*, Ballantine Books, NY, 1994.
- ARMSTRONG, TONYA D., „Exploring spirituality: the development of the Armstrong measure of spirituality (AMOS)”, MA Thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, 1994.
- AYRES, LEWIS, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2004.
- BACON, FRANCIS; ANDERSON, FULTON HENRY, *The New Organon, and related writings*, Liberal arts press, New York, 1960.
- BAILEY, LEE W., „Anthropomorphism”, în David Adams Leeming, Kathryn Wood Madden, Stanton Marlan (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, Springer, New York, 2010, pp. 47-53.
- BARBOUR, IAN G, *Issues in science and religion*, Harper & Row, New York, 1971.
- BARKAN, LEONARD, *Nature's work of art: the human body as image of the world*, Yale University Press, New Haven, 1975.
- BARR, JAMES, „Theophany and anthropomorphism in the Old Testament”, în G.W. Anderson et al. (ed.), *Supplements to the Vetus Testamentum*, vol. VII, BRILL, Leiden, 1959, pp. 31-38.
- BARRETT, JUSTIN L.; KEIL, FRANK C., „Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts”, *Cognitive Psychology*, vol. 31, nr. 3, decembrie 1996, pp. 219-247.
- BARRY, WILLIAM A., *God and You: Prayer As a Personal Relationship*, First Edition edition, Paulist Press, New York, 1987.
- BARRY, WILLIAM A., *Seek My Face: Prayer as Personal Relationship in Scripture*, 2 edition, Loyola Press, Chicago, Ill, 2009.
- BAUMGÄRTEL, FRIEDRICH, „Das Offenbarungszeugnis des Alten Testaments im Lichte der religionsgeschichtlich-vergleichenden Forschung: Otto Eißfeldt zum 80. Geburtstag”, *zeittheokirc Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 64, nr. 4, 1967, pp. 393-422.
- BENAVIDES, GUSTAVO, „Cognitive and Ideological Aspects of Divine Anthropomorphism”, *Religion*, vol. 25, nr. 1, 1 ianuarie 1995, pp. 9-22.
- BERLIN, ADELE, „Anthropomorphism”, în Adele Berlin (ed.), *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 54-55.
- BINT RAFAI, JAMAL-UN-NISA, *Quran.*, Ta-Ha Publr., 1992.
- BOYER, PASCAL, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, 1994.
- BRACHT, JOHN L., *Man of Holiness: The Mormon Search for a Personal God*, Sacred Tribes Press, 2010.
- BRANDON, S., „Anthropomorphism”, în S. Brandon (ed.), *Dictionary of Comparative Religion*, Later Printing edition, Scribner, New York, 1970, pp. 86-87.
- BRUCE, STEVE, *God is Dead: Secularization in the West*, 1st edition, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2002.

- BRÜMMER, VINCENT, *Speaking of a personal God: an essay in philosophical theology*, Cambridge University Press, Cambridge [England]; New York, NY, USA, 1992.
- BRÜMMER, VINCENT, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge England; New York, NY, USA, 1992.
- CAMPO, JUAN EDUARDO, *Encyclopedia of Islam*, Checkmark Books, New York, 2009.
- CAREY, GEORGE, *Why I Believe in a Personal God*, First American edition, Shaw Books, Wheaton, Ill, 2000.
- CHERBONNIER, EDWARD LABOEME, „The Logic of Biblical Anthropomorphism”, *Harvard Theological Review*, vol. 55, nr. 3, iulie 1962, pp. 187-206.
- CHERBONNIER, EDWARD LABOEME, „In Defense of Anthropomorphism”, în Truman G Madsen (ed.), *Reflections on Mormonism: Judaeo-Christian parallels: papers delivered at the Religious Studies Center symposium, Brigham Young University, March 10-11, 1978*, The Religious Studies Center, Provo, Utah; Salt Lake City, 1978, pp. 155-174.
- CLARK, ELIZABETH A, *The Origenist controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1992.
- COLES, ROBERT, *The spiritual life of children*, Houghton Mifflin, Boston, 1990.
- DANIEL, PREAFERICIT PĂRINTE PATRIARH, „Predică la Duminica a XXVIII-a după Rusalii („Pilda celor poftiți la cină”)”, <http://basilica.ro/stiri/adevarata-libertate-este-iubirea-dezinteresata> 2088.html.
- DOBBELAERE, KAREL, „Toward and Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, în William H Swatos, Daniel V. A Olson (ed.), *The secularization debate*, Rowman & Littlefield Publishers: Co-published with the Association for the Sociology of Religion, Lanham, MD, 2000, pp. 22-43.
- DOBBELAERE, KAREL; JAGODZINSKI, WOLFGANG, „Secularization and Church Religiosity”, în Jan W. van Deth, Elinor Scarbrough (ed.), *The impact of values*, Oxford Univ. Press, Oxford; New York, 1995, pp. 76-119.
- DOBBELAERE, KAREL; VOYE, LILIANE, „Roman Catholicism: Universalism at Stake”, în Roberto Cipriani (ed.), *Religions sans frontières?: present and future trends of migration, culture, and communication: atti della Conferenza internazionale promossa dall'Università degli Studi di Roma, La Sapienza, 12-16 luglio 1993*, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma, 1994, pp. 83-113.
- DUGGAN, W.J., „Anthropomorphism”, în P. K Meagher, Thomas C. O'Brien, Consuelo Maria Aherne (ed.), *Encyclopedic dictionary of religion*, Sisters of St. Joseph of Philadelphia; Corpus Publications, Philadelphia, Pa.; Washington, D.C., 1979, pp. 195-196.
- FERRÉ, FREDERICK, „In praise of anthropomorphism”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 16, nr. 3, 1 ianuarie 1984, pp. 203-212.
- FEUERBACH, LUDWIG, *The essence of Christianity*, Harper, New York, 1957.
- FEUERBACH, LUDWIG, *Lectures on the essence of religion.*, Harper & Row, New York, 1967.
- FOX, J., „Anthropomorphism, Anthropomorphites”, în Charles George Herbermann et al. (ed.), *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, Robert Appleton Co., New York, 1907.

- FREEDBERG, DAVID, *The power of images: studies in the history and theory of response*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- FRETHEIM, TERENCE E., „Theological Reflections On the Wrath of God in the Old Testament”, *Horizons in Biblical Theology*, vol. 24, nr. 1, 1 ianuarie 2002, pp. 1-26.
- FREUD, SIGMUND, *The future of an illusion*, traducere de James Strachey, Norton, New York, 1975.
- FREUD, SIGMUND; ROBSON-SCOTT, WILLIAM DOUGLAS; STRACHEY, JAMES, *The future of an illusion / Sigmund Freud*, Doubleday, Garden City, N. Y., 1964.
- GARY, NORMAN E., „Activities and behavior of honey bees”, în Norman E. Gary (ed.), *The hive and the honey bee*, Dadant and Sons, Hamilton, 1975, pp. 185-264.
- GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H., *Shorter encyclopaedia of Islam.*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1953.
- GOMBRICH, ERNST HANS, *Art and illusion: a study in the psychology of pictorial representation; ... lectures ...*, Nat. Gallery of Art, Washington, 1956, Univ. Pr., Princeton, N.J., 1969.
- GRAHAM, WILLIAM, „Transcendence in Islam”, în Edwin Dowdy (ed.), *Ways of transcendence: insights from major religions and modern thought*, Australian Association for the Study of Religions, Bedford Park, S. Aust., 1982, pp. 7-23.
- GRANT, DEENA; FLEMING, DANIEL; SMITH, MARK S.; SCHIFFMAN, LAWRENCE, *Divine anger in biblical literature.*, 2008.
- GREENBERG, MOSHE, „«Comments» [On “A Cognitive Theory of Religion” by Stewart Guthrie]”, *Current Anthropology*, vol. 21, nr. 2, 1 aprilie 1980, pp. 181-203.
- GRIFFIN, CARL W.; PAULSEN, DAVID L., „Augustine and the corporeality Of God”, *Harvard Theological Review*, vol. 95, nr. 1, ianuarie 2002, pp. 97-118.
- GROSSMAN, MAXINE, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion: Second Edition*, ediție de Adele Berlin, 2nd edition, Oxford University Press, New York, 2011.
- GUTHRIE, STEWART, *Faces in the clouds a new theory of religion*, Oxford University Press, New York; Oxford [England], 1993.
- GUTHRIE, STEWART, „Anthropomorphism: A Definition and a Theory”, în Robert W. Mitchell, Nicholas S. Thompson, H. Lyn Miles (ed.), *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*, State University of New York Press, Albany, NY, 1997, pp. 50-58.
- HAMORI, ESTHER J., *When gods were men the embodied. God in biblical and Near Eastern literature*, Walter De Gruyter, Berlin; New York, 2008.
- HARING, HERMANN, „From Divine Human to Human God”, în Hans-Georg Ziebertz et al. (ed.), *The Human Image of God*, Brill Academic Pub, Leiden; Boston, 2001, pp. 3-28.
- HARMAN, GILBERT, *Thought*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1974.
- HELLER, DAVID, *The Children's God*, University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1988.
- HERBERMANN, CHARLES GEORGE; PACE, EDWARD A; PALLAN, CONDÉ BÉNOIST; SHAHAN, THOMAS J; WYNNE, JOHN J; MACERLEAN, ANDREW ALPHONSUS, *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, Robert Appleton Co., New York, 1907.
- HESS, HAMILTON, *The early development of Canon law and the Council of Serdica*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2002.

- HILL, PETER C.; PARGAMENT, KENNETH II.; HOOD, RALPH W.; MCCULLOUGH, JR., MICHAEL E.; SWYERS, JAMES P.; LARSON, DAVID B.; ET AL., „Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 30, nr. 1, 1 martie 2000, pp. 51-77.
- HUME, DAVID, *The natural history of religion*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1957.
- JEVONS, FRANCK B., „Anthropomorphism”, în James Hastings, John A. Selbie, Louis H. Gray (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. I, T. & T. Clark; Scribner, Edinburgh; New York, 1908, pp. 573-578.
- KLEVE, KNUT, „On the beauty of God. A discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics”, *Symbolae Osloenses*, vol. 53, nr. 1, 1 ianuarie 1978, pp. 69-83.
- LAZARUS, RICHARD S., „On the primacy of cognition”, *American Psychologist*, vol. 39, nr. 2, 1984, pp. 124-129.
- LEEMING, DAVID ADAMS; MADDEN, KATHRYN WOOD; MARLAN, STANTON, *Encyclopedia of psychology and religion*, Springer, New York, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *The savage mind*, 1966.
- MACMULLEN, RAMSAY, *Voting about God in early church councils*, Yale University Press, New Haven, 2006.
- MAIMONIDES, MOSES, *The guide of the perplexed.*, traducere de Shlomo Pines, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- MALLERY, PAUL; MALLERY, SUZANNE; GORSUCH, RICHARD, „A Preliminary Taxonomy of Attributions to God”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 10, nr. 3, 1 iulie 2000, pp. 135-156.
- MARTINEAU, JAMES, *A study of religion, its sources and contents*, The Clarendon Press; Macmillan and Co., Oxford; New York, 1888.
- MCCLINTOCK, JOHN; STRONG, JAMES, *Cyclopaedia of Biblical, theological, and ecclesiastical literature*, Baker Book House, Grand Rapids, 1968.
- MCDOWELL, JOSH; WILSON, BILL, *El a umblat printre noi*, traducere de Cornelia Stoica, Cartea Creștină, Oradea, 1994.
- MCGRATH, ALISTER E., *Christian theology: an introduction*, Blackwell, Oxford, 2006.
- MCMURRIN, STERLING M., *Theological Foundations of the Mormon Religion*, Univ of Utah Pr., Salt Lake City, 1977.
- MEYER, JOHN C., *Christian Beliefs and Teachings*, Second Edition, University Press of America, Lanham, Md, 1997.
- MEYNELL, HUGO, „The Intelligibility of the Universe”, în Stuart C. Brown (ed.), *Reason and religion*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1977, pp. 22-43.
- MILES, JACK, *God: a biography*, Alfred A. Knopf, New York, 1995.
- MITCHELL, ROBERT W; THOMPSON, NICHOLAS S; MILES, H. LYN, „Anthropomorphism: A Definition and a Theory”, în *Anthropomorphism, anecdotes, and animals*, State University of New York Press, Albany, 1997, pp. 50-58.
- MONTAIGNE, MICHEL DE, *The complete essays of Montaigne*, traducere de Donald Murdoch Frame, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1958.
- MURATA, SACHIKO; CHITTICK, WILLIAM C, *The vision of Islam*, Paragon House, New York, 1994.
- MURRAY, GILBERT, *Five stages of Greek religion*, Doubleday, Garden City, NY, 1955.

- NEUSNER, JACOB, *The incarnation of God: the character of divinity in formative Judaism*, 1988.
- NIELSEN, KAI, *Contemporary critiques of religion*, Herder and Herder, New York, 1971.
- O'DEA, THOMAS F, *The Mormons*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- PALMER, HUMPHREY, *Analogy: a study of qualification and argument in theology*, St. Martin's Press, New York, 1973.
- PARGAMENT, KENNETH I., „The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 9, nr. 1, 1 ianuarie 1999, pp. 3-16.
- PENNER, HANS H, *Impasse and resolution: a critique of the study of religion*, P. Lang, New York, 1989.
- PETEET, JOHN R., „Approaching spiritual problems in psychotherapy: A conceptual framework.”, *Journal of Psychotherapy Practice & Amp. Research*, 1994, pp. 237-245.
- PRESTIGE, G. L; CROSS, F. L, *God in patristic thought*, S.P.C.K., London, 1952.
- PREUS, J. SAMUEL, „Anthropomorphism and Spinoza's Innovations”, *Religion*, vol. 25, nr. 1, 1 ianuarie 1995, pp. 1-8.
- RAHMAN, FAZLUR, *Islam.*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1967.
- RICHARDS, P. SCOTT; BERGIN, ALLEN E, *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*, American Psychological Association, Washington, DC, 1997.
- ROWLEY, H. H, *The faith of Israel: aspects of Old Testament thought*, Westminster Press, Philadelphia [Pa.], 1957.
- SAGGS, H. W. F., *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, Continuum International Publishing Group Ltd., London: Atlantic Highlands N.J, 1978.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Jesus: an experiment in Christology*, Seabury Press, New York, 1979.
- SCHOEN, EDWARD L., „Anthropomorphic Concepts of God”, *Religious Studies*, vol. 26, nr. 1, martie 1990, pp. 123-139.
- SCHOENFELD, EUGEN, „Images of God and Man: An Exploratory Study”, *Review of Religious Research*, vol. 28, nr. 3, 1 martie 1987, pp. 224-235.
- SCHOLEM, GERSHOM, *Jewish Gnosticism, merkabah mysticism, and Talmudic tradition*, 1st edition, Jewish Theological Seminary of America, 1960.
- SCHORSCH, I., „Poetry and pietism, The'hymn of Glory'+ Siddur-Sim-Shalom”, *Judaism*, vol. 37, nr. 1, 1988, pp. 67-72.
- SEGAL, ROBERT A., „Tylor's Anthropomorphic Theory of Religion”, *Religion*, vol. 25, nr. 1, ianuarie 1995, pp. 23-30.
- SHAH, ZULFIQAR ALI, *Anthromorphic Depictions of God: the Concept of God in Judaic, Christian and Islamic Traditions: Representing The Unrepresentable*, IIIT, London; Washington, 2012.
- SHAPIRO, D. S., „Possible Deus Homo?”, *Judaism New York, N.Y.*, vol. 32, nr. 3, 1983, pp. 358-365.
- SHAROT, STEPHEN, *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests, and Popular Religion*, NYU Press, New York, 2001.
- SONS, DADANT, *The Hive and the Honey Bee: A New Book on Beekeeping Which Continues the Tradition of „Langstroth on the Hive and the Honeybee”*, Revised edition, Macmillan Pub Co, Hamilton, Ill., 1976.

- SPIILKA, BERNARD,; RALPH W. HOOD JR; BRUCE HUNSBERGER; GORSUCH, RICHARD, *The Psychology of Religion, Third Edition: An Empirical Approach*, Third Edition edition, The Guilford Press, New York, 2003.
- STACK, GEORGE J., „Nietzsche and Anthropomorphism”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 12, nr. 34, 1980, pp. 41-71.
- STAFFORD, TIM, *Personal God: can you really know the one who made the universe?*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 2008.
- STARK, RODNEY, *One true God: historical consequences of monotheism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2001.
- STARK, RODNEY, *Discovering God: the origins of the great religions and the evolution of belief*, HarperOne, New York, 2007.
- STIFOSS-HANSSEN, HANS, „Religion and Spirituality: What a European Ear Hears”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 9, nr. 1, 1 ianuarie 1999, pp. 25-33.
- STRACHEY, J. (ed.), *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923-1925) The Ego and the Id and Other Works*, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London, 1961.
- STROUMSA, SARAH; STROUMSA, GEDALIAHU G., „Aspects of Anti-Manichaeism in Late Antiquity and Under Early Islam”, *Harvard Theological Review*, vol. 81, nr. 1, ianuarie 1988, pp. 37-58.
- SWATOS, WILLIAM H. JR.; OLSON, DANIEL V. A.; BEYER, PETER; SWATOS, WILLIAM H.; LOUVAIN, JR, *The Secularization Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD, 2000.
- SWINBURNE, RICHARD, *The coherence of theism*, Clarendon Press, Oxford [England], 1977.
- TAGORE, RABINDRANATH, *The religion of man: being the Hibbert lectures for 1930*, Macmillan Co., New York, 1931.
- TANNER, NORMAN P., *The councils of the church: a short history*, Crossroad, New York, 2001.
- TILLICH, PAUL, *Systematic Theology* (vol. I), University of Chicago Press, Chicago, IL, 1951.
- TILLICH, PAUL, *What is religion?*, Harper Torchbooks, New York, 1973.
- TIRRI, KIRSI, *Religion, spirituality and identity*, Peter Lang, Bern, 2006.
- UFFENHEIMER, BENJAMIN, „Myth and Reality in Ancient Israel”, în S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and diversity of axial age civilizations*, State University of New York Press, Albany, 1986, pp. 135-168.
- WATT, W. MONTGOMERY, „Some Muslim Discussion of Anthropomorphism”, în *Early Islam: collected articles*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990, pp. 86-93.
- WEBER, MAX; traducere de Claudiu Băciu, *Sociologia religiei: tipuri de organizări comunitare religioase*, Universitas, București, 1998.
- WENSINCK, A. J, *The Muslim creed: its genesis and historical development*, Oriental Books Reprint Corp., New Delhi, 1979.
- WERBLOWSKY, RAPHAEL JEHUDAH ZWI, „Anthropomorphism”, în Mircea Eliade (ed.), *The encyclopaedia of religion*, Macmillan, New York, 1987, pp. 316-320.
- WETTSTEIN, HOWARD, „Theological Impressionism”, *Judaism*, vol. 49, 2000, pp. 131-152.

- WHITE, ELLEN GOULD HARMON, *Counsels for the Church: A Guide to Doctrinal Beliefs and Christian Living*, ediție de B. Russell Holt, Pacific Press Pub. Association, Boise, Idaho, 1991.
- WHITE, LESLIE A., *The science of culture: a study of man and civilization*, Farrar, Straus, New York, 1949.
- WIENER, PHILIP P., *Dictionary of the history of ideas: studies of selected pivotal ideas*, Scribner, New York, NY, 1973.
- WILLIAMS, WESLEY, „Tajalli wa-Ru'ya: A Study of Anthropomorphic Theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'an and Early Sunni Islam.”, 2008, <http://hdl.handle.net/2027.42/60748>.
- WILLIAMSON, RENÉ DE VISME, *Politics and Protestant theology: an interpretation of Tillich, Barth, Bonhoeffer, and Brunner*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1976.
- WOLFSON, ELLIOT R., „Neusner's «The Incarnation of God»”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 81, nr. 1/2, 1990, pp. 219-222.
- WOLFSON, HARRY AUSTRYN, *The philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.
- WULFF, DAVID M., *Psychology of religion: classic and contemporary*, John Wiley & Sons, New York, 1997.
- ZAKI, YAQUB, „The Qur'an and the Revelation”, în Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Islam in a world of diverse faiths*, St. Martin's Press, New York, 1991, pp. 41-54.
- ZAKIA, RICHARD D., *Perception and imaging: Photography – A way of seeing*, Taylor & Francis, 2013.
- ZIEBERTZ, HANS-GEORG, *The Human Image of God*, BRILL, 2001.
- ZINNBAUER, BRIAN J.; PARGAMENT, KENNETH I.; SCOTT, ALLIE B., „The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects”, *Journal of Personality*, vol. 67, nr. 6, 1 decembrie 1999, pp. 889-919.
- *** *Coranul*, traducere de Silvestru Octavian Isopescul, Cartier, București, 2003.
- *** *The Holy Bible: New international version, containing the Old Testament and the New Testament.*, Zondervan Bible Publishers, Grand Rapids, 1978.
- ***, *The Holy Bible: containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical books: New Revised Standard Version*, Oxford University Press, New York, 1989.
- The Holy Bible: New Revised Standard Version.*, Oxford University Press, Oxford, UK, 1999.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- Jewish virtual library*, American-Israeli Cooperative Enterprise, Chevy Chase, MD, 2008, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/index.html>.
- „Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft”, <http://www.degruyter.com/view/j/zatw.1939.57.issue-1-2/zatw.1939.57.1-2.75/zatw.1939.57.1-2.75.xml>.

Religia și statul astăzi

Andrei MARGA

Suntem, în Europa și America, după câteva secole de separare între religie și stat: religia este considerată o chestiune de libertate a conștiinței, ce ține de viața privată a persoanei, în vreme ce statul are de-a face cu administrarea, neutră în raport cu viziunile cetățenilor, în interes public. Statul modern este construit pe premisa separării: acțiunile de interes public se revendică din motive profane, iar persoanele au libertatea neîngrădită de a-și promova, în viața privată și în locuri de cult, convingerile religioase.

Constituțiile au consacrat juridic separarea. De pildă, în *Bill of Rights* (1791)¹, cunoscuta parte a *The Constitution of the United States*², la amendamentul 1, se prevede: „Congresul nu va elabora nici o lege care să impună o religie sau să interzică practicarea liberă a unei religii; sau să restrângă libertatea cuvântului sau a presei; sau dreptul poporului la întrunire pașnică sau de a adresa Guvernului petiții privind repararea nedreptăților”. Iar *Constituția Franței* (1958)³, la articolul 1, spune că „Franța este o Republică indivizibilă, laică, democratică și socială. Ea asigură egalitatea în fața legii a tuturor cetățenilor fără deosebire de origine, rasă sau religie. Ea respectă toate credințele”, după ce, deja prin *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* (26 august 1789)⁴, s-a stipulat: „Nimeni nu trebuie să fie îngrijorat din cauza opiniilor sale, chiar religioase, cu condiția ca manifestarea lor să nu tulbure ordinea publică stabilită prin lege” (art. X), forța publică (la force publique) fiind instituită pentru avantajul tuturor și nu pentru folosul particular al aceloră căroră le este încredințată” (art. XII). Exemplele pot continua, desigur.

¹ United States, „The Bill of Rights”, în *The Constitution of the United States of America*, Project Gutenberg, Champaign, Ill.

² United States, *The Constitution of the United States of America*, Project Gutenberg, Champaign, Ill.

³ France, *Constitution de la République française texte intégral de la Constitution de la Ve République à jour de la question prioritaire de constitutionnalité entrée en vigueur le 1er mars 2010*, ediție de Ferdinand Mélin-Soucramanien Dalloz, Paris, 2010.

⁴ France, Assemblée nationale constituante (1789-1791), *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ediție de Alexis François Pison du Galland, Baudouin, Versailles.

Între timp, la clasică separare dintre stat și religie s-a adăugat un nou militantism în favoarea despărțirii de religie. Paul Kurtz, de pildă, a publicat, nu de mult, aproape un manifest, intitulat *What Is Secular Humanism?*⁵, în care merge chiar dincolo de separarea consacrată. Cunoscutul editor al scrierilor pragmatismului argumentează în favoarea scoaterii religiei nu numai din viața publică, a statului, ci și din proiectele individuale de viață ale persoanelor, care sunt, prin natura lor, private. El propune viziunea unui „umanism secular» care «respinge explicațiile supranaturale ale realității, dar caută să optimizeze deplinătatea vieții umane într-un univers naturalist» și «susține că valorile etice sunt relative la experiența umană și nu trebuie derivate din fundamente teologice sau metafizice»⁶.

Eu consider că acest militantism se află pe o direcție greșită, iar separarea clasică dintre religie și stat trebuie chestionată. *Religia nu numai că a indus, operând cu Divinitatea care împarte dreptatea, un sens moral pozitiv în acțiunile covârșitoare majorității a oamenilor, dar, în plus, are potențialul de motivare a comportamentelor democratice dintre cele mai ridicate, probabil cel mai ridicat.* De aceea, în analiza mea, după ce precizez din punct de vedere istoric relația dintre religie și stat (1), arăt că teza separării întâmpină deja dificultăți (2), încât, dacă, într-adevăr, mai ales în societățile pluraliste sub aspect religios, revenirea în spatele secularizării nu este realistă (3), o nouă soluție în relația dintre religie și stat trebuie, totuși, găsită (4). Încerc să desțelenesc drumul spre o astfel de soluție. Menționez, de la început, că-mi asum deosebirea dintre relația politică-religie și relația stat-biserică (propusă, între alții, de Kenneth Canthem, în *Christians and Politics*, dar susțin că a doua relație nu se mai poate lămuri fără a o lua în considerare pe prima. Religia nu este apolitică, iar statul nu mai poate fi indiferent față de credințele cetățenilor săi dacă se ia în serios ca organizare bazată pe recunoașterea cetățenilor.

I. Nu insist asupra istoriei separării dintre „secular (politic)” și „religios”, dintre Biserică și stat, aceasta fiind binecunoscută. În *De Monarchia* (1311) lui Dante⁷ găsim începutul conceperii acestei separări: biserica și imperiul au „fondamenti diversi” și sunt termenii unei relații, primul „nell’ambito della paternità”, al doilea „in quello del dominio”. Se spune, însă, pe drept, că Pacea Westfalică a pus capăt războiului de treizeci de ani, după o serie de conflicte cu substrat confesional, și a deschis ciclul istoric al separării dintre *auctoritas* a Papei și *potestas* a regelui. „Biserica pierde rolul ei de principal garant al puterii politice, iar aceasta se simte dezlegată de răspunderile nemijlocit legate de sfera

⁵ Paul Kurtz, *What is secular humanism?*, Prometheus Books, New York, N.Y., 2007.

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ Dante Alighieri, *La Monarchie*, ediție de Michèle Gally, Claude Lefort, Belin, Paris, 1993.

religioasă”⁸. Nu insist aici nici asupra paradoxalei interacțiuni dintre stat și Biserică, care a făcut ca puterea regală să caute să se legitimizeze prin controlarea de către Biserică a ceea ce este sfânt, iar cele două, Biserica și statul, să se organizeze prin „reciprocă oglindire (*gegenseitigen Bespiegelung*)”⁹. Se poate spune că „încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea secularizarea a depășit granița dintre Biserică și lege constituțională, devenind o categorie generală care este indisolubil legată de noua noțiune standard de timp istoric. Din această interdependență (în care secularizarea intra în relație cu alte coordonate simbolice ale condiției moderne, cum ar fi emanciparea și progresul, eliberarea și revoluția) rezultă redefiniri și schimbări radicale de semnificație ale perechii de termeni spiritual/ lumesc”¹⁰. Astăzi, însă, cu o cunoștință istorică mai largă, nu mai putem evita să chestionăm istoria secularizării.

Vreau să aduc în discuție, pentru a da seama de complexitatea problemei în fața căreia ne aflăm astăzi, chestiunea emancipării. Puțini au tratat-o atât de convingător precum Moses Mendelssohn. În *Jerusalem*¹¹, cunoscutul rabin berlinez a considerat „statul” și „religia” drept „piloni ai vieții sociale”, care trebuie să ajungă la un „echilibru”. El voia să clarifice „domeniile” lor și „frontierele” care le separă luând ca punct de plecare „libertatea de conștiință”: „Dreptul, după propriile noastre convingeri, este inalienabil, el nu poate fi transferat de la o persoană la o altă persoană deoarece el nu dă și nu ia niciun drept la bogăție, la bunăstare și la libertate”¹². *Argumentul covârșitor al lui Mendelssohn a fost acela că nicio instituție nu are dreptul să constrângă „convingerile” oamenilor.* „Căci un contract asupra lucrurilor care, potrivit naturii lor, sunt inalienabile, nu este valabil în sine și se anulează de la sine”¹³. „Statul și religia” se referă la domenii de la început diferite. „Principiile ce conduc oamenii la acțiuni și convingeri raționale se sprijină, în parte, pe raporturile dintre oameni și Creatorul lor și acela care îi face să existe. Aceia aparțin Statului, aceștia religiei. În măsura în care acțiunile și convingerile oamenilor pot fi făcute de interes comun prin rațiuni ce decurg din raporturile dintre ei, ei sunt obiectul constituției civile; dar, în măsura în care raporturile față de Dumnezeu sunt luate ca sursă a acestora, ei aparțin Bisericii, Sinagogii sau Moscheii”¹⁴. Mendelssohn a fost însă destul de

⁸ Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1996, p. 25.

⁹ Marc Bloch, *Les rois thaumaturges; étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, A. Colin, Paris, 1961, p. 19.

¹⁰ Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, p. 28.

¹¹ Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, ediție de Dominique Bourel, Emmanuel Levinas, Gallimard, Paris, 2007.

¹² *Ibidem*, p. 88.

¹³ *Ibidem*, p. 100.

¹⁴ *Ibidem*, p. 65.

perspicace să observe că, pe însuși fondul separării, religia motivează comportamentele oamenilor.

Între timp, s-a desfășurat în cultura europeană o lungă dezbatere asupra emancipării, cu distincții între „emanciparea politică”, „emanciparea civică”, „emanciparea socială”, „emanciparea religioasă”, care au marcat abordările relației dintre religie și stat până în zilele noastre¹⁵. Care este, însă, situația de astăzi? Observăm că, pe de o parte, avem apărări ale separării consacrate și reconstrucții ale tezei separării, iar pe de altă parte, asistăm la „resurgența religioasă” în societățile moderne.

Există apărări tenace ale separării consacrate dintre religie și stat, cu convingerea că o soluție mai bună nu ar fi posibilă. Exemplul cel mai grăitor îl oferă recent Herbert Schnädelbach, cu volumul *Religion in der modernen Welt*¹⁶. Acesta repetă uzatul argument după care drepturile și libertățile persoanei, consacrate după 1789, reprezintă nu atât o inspirație creștină, cât „legiferarea unei lumi a vieții cetățenești, luminate (*die Verrechtlichung einer bürgerlichen, aufgeklärten Lebenswelt*)”¹⁷, și vede în „revenirea religiei (*Wiederkehr der Religion*)”, la care asistăm în ultimele decenii, doar „revenirea unei nevoi de religie (*Wiederkehr eines religiösen Bedürfnisses*)”¹⁸. Pe aceste considerente, filosoful berlinez construiește, mai departe, teza după care „numai suveranitatea divizată, prin excluderea tuturor reminiscentelor religioase, face posibilă o constituție a libertății”¹⁹ și apără echivalarea posibilității libertăților cu cultivarea „rațiunii critice”. El plasează reflexivitatea care a pus în mișcare culturile de-a lungul istoriei doar în seama Iluminismului. „Astfel, este la îndemână să înțelegem iluminismul (*Aufklärung*) și motorul său, critica, atât sub aspect istoric, cât și structural, ca latură intelectuală a modernizării culturale în sensul unei deveniri reflexive progresive a culturilor”²⁰. Herbert Schnädelbach pretinde că „ideea rațiunii critice”, care este de sorginte kantiană, nu ar fi fost preluată de „rațiunea credinței (*Vernunft des Glaubens*)”²¹ și susține, evident eronat, că „ascultarea (*Gehorsam*)” nu ar fi altceva decât „renunțarea la critica examinatoare a ceea ce este ascultat”²².

Ofensivul filosof de astăzi, de la Berlin, vrea să restabilească, în întreaga ei întindere, critica kantiană a rațiunii cognitive și propune mereu examinarea expresiilor și conceptelor înainte de folosirea lor. *Numai că analiza sa asupra*

¹⁵ Andrei Marga, *Frații mai mari: întâlniri cu iudaismul*, Hasefer, București, 2009, pp. 116-140.

¹⁶ Herbert Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt: Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2009.

¹⁷ *Ibidem*, p. 137.

¹⁸ *Ibidem*, p. 132.

¹⁹ *Ibidem*, p. 120.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 42.

²² *Ibidem*, p. 51.

situației religiei în lumea modernă rămâne la un astfel de examen conceptual, fără a fi capabilă, din motive metodologice, să surprindă importanța religiei în democrație și rolul reprezentanților religiei în apărarea și înnoirea democrației. Un fapt impunător, observat cu sagacitate de Peter. L. Berger, acela că „este un mare risc a neglija religia în analiza lumii de astăzi”²³, chiar dacă efectele religiei și ale politicii sunt foarte complicate, filosoful berlinez le-a lăsat de o parte.

Cel mai concludent a reconstruit teza separării John Rawls. Filosoful american începe prin lămurirea acelei „public reason” ce condiționează o „well-ordered constitutional democratic society”. În *Political Liberalism*²⁴, el arată că, în democrație, cetățeanul are „datoria să recurgă la „rațiunea publică”: „Idealul cetățeniei impune o datorie morală, nu legală – datoria civilității – [aceea ca] cetățenii să fie capabili să-și explice unul altuia acele întrebări fundamentale cu privire la cum principiile și politicile pe care le promovează pot fi susținute de valorile politice ale rațiunii publice. Această datorie implică de asemenea disponibilitatea de a-i asculta pe ceilalți și o corectitudine mentală în a decide când se cuvine aduse ajustări rezonabile propriilor vederi”²⁵. Cetățeanul are datoria de a se raporta la ceea ce, împreună, cetățenii acelui stat hotărăsc pentru binele comun. Este vorba de un conținut ce constă din norme și din decizii neutrale în raport cu diversele convingeri individuale, inclusiv religioase. Fiecare cetățean își poate promova în sfera publică puncte de vedere și argumente care pot fi împărtășite și de ceilalți cetățeni, în sfera sa privată rămânând înrădăcinate libertăți ale persoanei pe care nu i le poate lua nimeni. Cetățenii procedează conform acestei ordini, căci ei știu că „nu pot să ajungă la un acord sau măcar să se apropie de o înțelegere mutuală în baza doctrinelor lor comprehensive ireconciliabile. Din această perspectivă, ei trebuie să ia în considerare ce tipuri de motive și-ar putea oferi reciproc în mod rezonabil atunci când în joc sunt chestiuni politice fundamentale”²⁶.

Astfel fiind relaționate, vederile private ale cetățenilor – fie ele religioase, filosofice sau de altă natură – și „public reason”, se ridică mai multe întrebări. În abordarea aprioristă a lui John Rawls se dă seama de una dintre aceste întrebări: cum își face compatibilă viziunea cel care împărtășește vederi religioase cu cerințele acelei „public reason”? În *The Idea of Public Reason Revisited*²⁷, răspunsul trimite la chestionarea felului în care „public reason” ajunge să legitimeze societatea democratică. Sunt posibile două soluții: prima, inclusiv în ordine istorică, a fost acceptarea „toleranței” ca *modus vivendi* (precum la încheierea confruntă-

²³ Peter L. Berger, *Le réenchantement du monde*, Bayard, Paris, 2001, p. 36.

²⁴ John Rawls, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.

²⁵ *Ibidem*, p. 217.

²⁶ John Rawls, *Collected papers*, ediție de Samuel Richard Freeman, 1999, p. 574.

²⁷ John Rawls, „Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review*, vol. 64, 1997.

rilor confesionale din secolul al XVII-lea), iar a doua a constat în acceptarea democrației deoarece aceasta permite mai buna promovare a propriilor vederi.

Sunt, însă, deschise și alte întrebări, pe care, printre contemporani, le-a abordat cel mai profund Jürgen Habermas. În *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger*²⁸, cunoscutul gânditor frankfurtez arată că „libertatea de conștiință și libertatea religioasă” sunt, desigur, rezolvarea capabilă să dizolve „potențialul de conflict” ce apare în situații de pluralism religios. Dar, „pentru o asigurare echilibrată a libertății religioase, caracterul secular al statului este, într-adevăr, o condiție necesară, nu însă și suficientă”²⁹. Împrejurarea că statul se declară neutru nu înlătură, totuși, eventualitatea ca libertatea religioasă să fie afectată. John Rawls și-a dat seama de împrejurare, dar a accentuat nu neutralitatea statului, ci „implicațiile normative ale rolului de cetățean”. Astfel că „în concepția liberală, statul asigură libertatea religioasă numai sub condiția ca, din perspectiva propriilor tradiții, comunitățile religioase să nu se lase doar în seama neutralității concepției despre lume a instituțiilor statale, adică a separării dintre stat și biserică, ci și în seama stabilirii restrictive a folosirii publice a rațiunii cetățenilor”³⁰. Oricum, trebuie luat în seamă, ca argumente, atunci când se vrea conceperea realistă a relației dintre religie și stat, nu numai faptul istoric arhi-exploatat, că au existat în istorie momente de represiune din partea instituțiilor religioase, iar fundamentalismele sunt primejdioase, ci și fapte la fel de semnificative, precum: au fost mișcări, în favoarea democrației și drepturilor omului, care au fost conduse de personalități religioase, iar în statele democratice existente bisericile și comunitățile religioase sunt garant al libertăților, al drepturilor omului și al ordinii democratice. *Va trebui, astfel, să se iasă din simpla separare a religiei și statului recunoscând-se rolul salutar al religiei cel puțin în inducerea unei morale favorabile drepturilor omului și democrației.*

Habermas a făcut observații cruciale pentru o nouă înțelegere a relației dintre religie și stat: „statul liberal” pretinde, în fapt, o „autocenzură (Selbstzensur)” din partea cetățenilor și comunităților religioase³¹; acest stat promite cetățenilor, cărora le acordă libertatea de conștiință, că nu le pretinde ceva împotriva credinței lor³²; statul nu le poate pretinde cetățenilor să-și scindeze conștiința delimitând obsesiv ceea ce este valabil conform convingerii lor de ceea ce este valabil conform

²⁸ Jürgen Habermas, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch «religiöser und säkularer Bürger», în *Ders., Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

²⁹ *Ibidem*, p. 125.

³⁰ *Ibidem*, p. 128.

³¹ *Ibidem*, p. 130.

³² *Ibidem*, p. 131.

caracterului statului³³; statul nu are de așteptat din partea cetățenilor să se manifeste politic rupți de convingerile lor, fie ele și religioase³⁴. *Habermas arată că separarea consacrată dintre religie și stat este, de fapt, o „suprageneralizare secularistă (säkularistische Überverallgemeinerung)”, iar concluzia filosofului, în propriile cuvinte, sună astfel: „statul liberal are, astfel, un interes în eliberarea vocilor religioase în sfera publică politică, ca și în participarea politică a organizațiilor religioase. El nu-și poate permite să descurajeze credincioșii și comunitățile de credință în a se exprima, inclusiv politic, ca atare, căci el nu poate să știe dacă societatea seculară se dezleagă de resursele importante ale fondării sensului. Și cetățenii seculari sau de altă credință pot învăța ceva din contribuțiile religioase, în anumite împrejurări, ceea ce este cazul atunci când, de exemplu, în conținuturile normative de adevăr ale unei exprimări religioase se recunosc propriile intuiții, uneori zdruncinate”³⁵.*

Putem spune că John Rawls a reconstruit relația dintre religie și stat în termenii consacrați, punând accentul pe comportamentele individuale ca teren al rezolvării tensiunilor care apar între cel care trăiește convingerile sale religioase și ordinea inevitabil formalizantă a statului. Habermas a făcut un pas înainte punând în valoare liberalitatea statului liberal, care, orice s-ar spune, nu rămâne liberal decât dacă permite exprimările nestingerite ale persoanelor. Renumitul filosof german a înnoit argumentarea arătând că invocarea, aproape rituală, a represiunilor exercitate de instituții religioase în cursul istoriei nu dă seama decât de o parte, devenită nerelevantă, a adevărului. Cealaltă parte, mult mai semnificativă astăzi, rezidă în angajarea credincioșilor și a instituțiilor religioase, pe scară mare, în favoarea drepturilor omului, libertăților persoanelor și democrației.

Între timp, cultura timpului pe care îl trăim a înregistrat o „resurgență religioasă (*religious resurgence*)” și o „cotitură religioasă (*religious turn*)”. Este vorba de schimbări concomitente în cel puțin trei câmpuri. Sunt schimbări în situația religiozității, în înțelesul că, așa cum atestă „sondajele de valori” (*values surveys*) efectuate în ultimele decenii, „viitorul Europei nu pare să rezide în lipsa de religiozitate”³⁶, iar „suprapolitizarea din societate”³⁷ și, mai ales, globalizarea, „îmbunătățesc, cel puțin pe termen relativ scurt, religia și religiozitatea”³⁸.

³³ *Ibidem*, p. 132.

³⁴ *Ibidem*, p. 133.

³⁵ *Ibidem*, p. 137.

³⁶ Paul Michael Zulehner, „Wiederkehr der Religion?”, în Hermann Denz (ed.), *Die europäische Seele: Leben und Glauben in Europa*, Czernin, Wien, 2002, p. 41.

³⁷ Sigrid Meuschel, „Revolution in der DDR. Versuch einer sozialwissenschaftlichen Interpretation”, în Wolfgang Zapf (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften: Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990*, Campus-Verl., Frankfurt/Main u.a., 1991, p. 562.

³⁸ Roland Robertson, JoAnn Chirico, „Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration”, *Sociology of Religion*, vol. 46, nr. 3, 21 septembrie 1985.

Sunt schimbări în conștiința democratică, în înțelesul că democrațiile actuale resimt o „criză de motivație”³⁹, ce nu se poate depăși fără a chestiona secularizarea și a reevalua resursele culturale, în fapt, fără a recunoaște forța de motivare a religiei în comportamentele democratice și a reflecta asupra unei „societați postseculare”⁴⁰. Sunt schimbări în cunoașterea Scripturilor ce fondează religiile monoteiste, încât drumul pe care Iisus din Nazareth a devenit Iisus Christos este, pentru noi, ulterior născuți, mult mai clar decât pentru orice generație anterioară de creștini⁴¹. Se poate spune că aceste schimbări, în cele trei câmpuri, nu sunt tranzitorii, ci cu adevărat istorice, și ne obligă să reconceptualizăm teme cu implicații vaste, precum fundamentul cultural al Europei, funcționarea statului democratic, relația dintre știință și filosofie, pe de o parte, și religie, pe de altă parte, după cum ne ajută să satisfacem provocări noi, precum apărarea de valori ferme în fața valului relativismului și apărarea identității umane în fața atacurilor naturalismului legat de biotehnologii.

II. Astăzi, cel puțin trei serii de fapte istorice ne obligă să punem sub semnul întrebării relația consacrată prin teza separării dintre religie și stat. Am în vedere: a) împrejurarea că un stat care se proclamă neutral în raport cu convingerile cetățenilor (inclusiv religioase) nu-i poate împiedica pe aceștia să acționeze din convingeri și nu rămâne liberal decât dacă le permite manifestarea ca cetățeni cu anumite convingeri (inclusiv religioase); b) împrejurarea că democrațiile nu sunt sustenabile decât dacă dispun de resurse culturale pe care le generează, prin intermediul moralei, totuși, tradițiile religioase; c) împrejurarea că, în numele unor religii, se întreprind acțiuni politice, unele pozitive (cum este dezvoltarea democratică), altele negative (precum terorismul). Toate aceste serii de fapte pun în dificultate teza consacrată a separării dintre religie și stat. Să detaliem.

Cu privire la a)

Atunci când într-o societate coexistă multiple concepții, inclusiv concepții religioase, cetățenii recurg, de regulă, la două „strategii” – „externalizarea” unei concepții, de către cetățean, în detrimentul concepției altuia, sau „internalizarea”, adică considerarea concepției celui alt ca una ce poate fi absorbită de propria concepție. Dar atitudinile religioase se articulează în raport cu realitatea

³⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, Kohlhammer, 1967, p. 112.

⁴⁰ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005, pp. 33-36.

⁴¹ Gaalyahu Cornfeld, *The historical Jesus: a scholarly view of the man and his world*, Macmillan; Collier Macmillan, New York; London, 1982.

ca întreg⁴². În vreme ce atitudinea științifică se promovează la persoana a treia, atitudinea religioasă este promovată la persoana întâia. „Convingerile și practicile religioase sunt, pe de o parte, *expresive și individualizatoare*: în ele se articulează cele mai puternice și mai adânci valorizări individuale ale unui om, acele atitudini formative pentru înțelegerea de sine, care sunt legate intim cu accesul său specific la lume. Pe de altă parte, acestea sunt *propoziționale și universaliste*: ele au un conținut ce transcende individul, pretind să spună ceva asupra realității în întregul ei și vor – ce puțin în cazul celor mai multe dintre marile religii – să fie valabile pentru toți oamenii”⁴³. Așa stând lucrurile, pluralismul vederilor, inclusiv religioase, trebuie luat în serios: el este de abordat ca „expresivitate” și „individualizare” și pretinde luarea în seamă ca atare a simbolurilor religioase.

Astfel, niciun cetățean – nici cetățeanul secularizat, nici cetățeanul religios, nici cetățeanul care împărtășește o religie, nici cel care împărtășește altă religie – nu este scutit de obligația de a-și justifica, în termeni raționali acceptați de conviețuirea în societate, propozițiile și acțiunile, după cum statul bazat pe libertăți individuale nu poate opri legitim manifestarea rațională a vreunui cetățean, inclusiv sub aspect religios. Habermas avea dreptate să atragă atenția că așteptările statului față de cetățeni „lucrează în gol (laufen ins Leere)” dacă nu se asigură „reciprocitatea așteptărilor”⁴⁴. Orice ieșire din regula reciprocității este contraproductivă. „Atâta vreme cât cetățeanul secularizat este convins că tradițiile religioase și comunitățile religioase sunt oarecum arhaice, relict care a ajuns din societățile moderne în prezent, ei înțeleg libertatea religioasă numai ca și protecție naturală culturală pentru specii muribunde. Din perspectiva lor, religia nu mai are vreo îndreptățire lăuntrică. Iar principiul separării statului de religie poate să mai aibă doar sensul laicist al unui indiferentism satisfăcut (*schonenden*)”⁴⁵. A reveni la regula reciprocității, cuprinsă, explicit sau tacit, în însăși principiile construcției democratice a statului liberal de drept, este astăzi mai actuală ca oricând.

Mai poate rămâne statul neutru în raport cu concepțiile cetățenilor? S-a observat, pe bună dreptate, că statul nu a fost niciodată neutru față de orice concepție proferată de cetățeni și nu poate fi neutru în orice condiții. Uneori, statul democratic a vrut să fie neutru, a tolerat concepții care-l distrugau și a plătit foarte scump o astfel de „neutralitate”. În general, statul nu poate rămâne democratic dacă nu se interesează de fiecare cetățean, inclusiv de soarta minorității de orice natură (politică, etică etc.). *Statul rămâne adeptul toleranței, dar toleranța*

⁴² Vezi Mathias Jung, „Erfahrung und Artikulation. Zur Unhintergebarkeit religiöser Pluralität”, în Klaus Dethloff, Ludwig Nagl, Friedrich Wolfram (ed.), *Religion, Moderne, Postmoderne: philosophisch-theologische Erkundungen*, Parerga, Berlin, 2002.

⁴³ *Ibidem*, p. 127.

⁴⁴ Jürgen Habermas, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch «religiöser und säkularer Bürger», p. 142.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 145.

el trebuie să o lege de adevăr (cum spune foarte bine Rino Fisichella⁴⁶. Ar fi oportun, pe de altă parte, să revizităm semnificația originară a „laicității” ce se atribuie statului de adepții dintotdeauna ai separării dintre stat și religie. Este de observat că „laicitate” nu a însemnat la origini opoziție a priori față de orice concepție religioasă, ci, măcar în zorii epocii moderne, căutarea eliberată de prejudecăți a „adevărului”. Cum s-a spus recent, „«laicitatea» indică un mod de reflecție, de analiză și de producere de idei și conținuturi”⁴⁷. Laicitatea înseamnă independență de curentele de credință, dar nu neapărat opoziție față de credință.

Cu privire la b)

S-a putut observa în multe momente istorice cât de mult a depins democratizarea și funcționarea democrațiilor de resurse culturale. Am vorbit într-o altă carte despre „cotitura culturală” a societăților din modernitatea târzie și am indicat dependența de cultură a politicii și economiei⁴⁸. Aici vreau să subliniez un singur aspect: democrația devine democratură atunci când resursele culturale ce alimentează respectul de sine, încrederea în regula reciprocității, respectul altuia, solidaritatea în numele unui destin comun sunt carente.

Problema a fost sesizată sub alte aspecte cu adevărat profunde. Habermas, de pildă, a arătat din nou⁴⁹ că „rațiunea”, așa cum s-a înțeles pe sine în epoca modernă, ca una eminentemente proceduralistă, are o „tendință defetistă immanentă”. Filosoful atrage atenția asupra faptului că, odată cu separarea dintre stat și biserică, politică și religie, au rămas neclarități în ceea ce privește relația dintre „rațiunea seculară” și „religie”, chiar dacă, în fapt, „există o dialectică specifică” între „autoînțelegerea luminată a modernității și înțelegerea de sine teologică a religiilor universale”⁵⁰. Habermas vorbește astăzi cu argumente solide de „complementaritatea (*Komplementarität*)” celor două forme ale conștiinței și de nevoia ca în ambele să aibă loc „proces de învățare (*Lernprozesse*)”, după ce „sintezele” tradiționale ale credinței și cunoștinței, puse în mișcare de la Augustin la Toma, legarea în anumite forme a Ierusalimului și Atenei, s-au sfârșit. Astăzi, „defetismul immanent al rațiunii seculare” este o problemă majoră, pe care o întâlnim în ascuțirile ce se imprimă specializărilor în științele sociale și filosofia momentelor „dialecticii iluminismului”, cât și în naturalismul ce se răspândește în științele naturii. „Dacă însă se pun în mișcare procese de învățare similare în tablou-

⁴⁶ Rino Fisichella, *Identità dissolta: il cristianesimo, lingua madre dell'Europa*, Mondadori, Milano, 2009, p. 69.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁸ Andrei Marga, „Die postsekuläre Gesellschaft”, în *Die Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2010, pp. 195-224.

⁴⁹ Cel mai recent în Jürgen Habermas, Michael Reeder, Josef Schmidt, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, p. 47.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 48.

rile lumii religioase și metafizice, atunci ambele moduri, credința și cunoștința, cu tradițiile lor originare în Ierusalim și Atena, aparțin istoriei constituirii rațiunii seculare, în al cărei mediu se înțeleg astăzi fiii și fiicele modernității asupra lor însele și asupra locului lor în lume. Această rațiune modernă va învăța să se înțeleagă numai dacă își lămurește locul ei cu privire la conștiința religioasă contemporană devenită reflexivă...”⁵¹. Religia trebuie să accepte autoritatea cognitivă a științei, dar știința are de înșușit împrejurarea că în însăși constituirea proprie religia a jucat un rol. În plus, din partea teologiei devenită reflexivă, rațiunea seculară primește și astăzi (vezi discuția asupra motivației democratice) impulsuri fecunde.

„Politica universală”, capabilă să asigure drepturi și libertăți egale pentru toți membrii unei societăți, rămâne mereu indispensabilă. Ea presupune convergența intereselor în dreptul unor reguli ce se lasă universalizate. Ceea ce a devenit limpede între timp este faptul că „nu este posibil de a construi un model adecvat de politică universală «neutralizând» viziunile, substantive, pe cele religioase în particular”⁵². Devine, astfel, necesar un stat care asigure „în formă adecvată o societate civilă de natură plurală” în locul unui stat „distanțat”, anonimizat și străin de tradiții de apropiere umană. Nu este vorba, cu aceasta, de un nou „stat confesional”, ci de o „nouă laicitate (nuova laicità)” – adică de o nouă căutare a convergențelor, în locul separării devenită, între timp, și neconvingătoare și anacronică și rigidă.

Cu privire la c)

În enciclica *Ecclesia in Europa* (2000)⁵³, papa Ioan Paul al II-lea evoca angajamentul bisericii pentru valorile europene în termenii cei mai convingători cu putință: „Constatăm cu bucurie tot mai marea deschidere reciprocă a popoarelor, reconcilierea dintre națiuni care fuseseră mult timp dușmane, extinderea progresivă a procesului de unificare spre țările Europei de Est. Recunoașterea reciprocă, forme de cooperare și variate schimburi se dezvoltă de așa manieră, încât, pas cu pas, se formează o cultură europeană, chiar o conștiință europeană, care, sperăm, va facilita, în special între tineri, un sentiment al fraternității și o dorință de a împărtăși”. De aici nu rezultă vreo confundare a religiei și politicii, a statului și a rolului bisericii. Faptul a fost subliniat cât se poate de limpede de cardinalul Ratzinger⁵⁴, când a arătat „Lectura acestora conturează o imagine

⁵¹ *Ibidem*, p. 50.

⁵² Angelo Scola, *Buone ragioni per la vita in comune: religione, politica, economia*, Mondadori, Milano, 2010, p. 16.

⁵³ Jean-Paul II, *Ecclesia in Europa*, Téqui, Paris, 2003.

⁵⁴ Joseph Ratzinger, „Verändern oder erhalten? Politische Visionen und Praxis der Politik”, în *Werte in Zeiten des Umbruchs: die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005, pp. 10-27.

foarte sobră a statului: nu contează credința personală sau subiectivele intenții bune ale organelor statului; în măsura în care acestea garantează pacea și dreptul, ele corespund unei dispoziții divine; în terminologia de astăzi, am spune: ele reprezintă o ordine a Creației. Și tocmai în acest caracter profan al său se cuvine respectat statul; acesta este necesar, întrucât omul este esențialmente un *animal sociale et politicum*, în această existență umană, și deci motivat ca în acord cu Creația. Totodată, aceasta implică și o limitare a statului: acesta își identifică propria sa sferă, pe care nu o poate depăși; el trebuie să respecte legea superioară a lui Dumnezeu. Refuzul venerării Cezarului și chiar refuzul adorării statului reprezintă în mod fundamental, simplu spus, respingerea statului totalitar”. Cardinalul Grocholewski a arătat convingător profunzimea angajamentului Bisericii catolice față de doctrina drepturilor naturale ale oamenilor⁵⁵. Politica rămâne, pe de altă parte, „domeniu al rațiunii”, dar al unei rațiuni care nu este simplu calculatoare, ci infuzată de morală ce vine din diferite surse, inclusiv din religii.

Trebuie spus că penetrarea politicii de către religii are loc inevitabil, oricât de severă ar fi separarea proclamată între stat și instituțiile religioase, politică și religie. În definitiv, democrația nici nu era posibilă fără resursele culturale ce veneau din tradiția iudeo-creștină, iar unificarea europeană nici nu se poate imagina fără enorma resursă de motivare care a fost creștinismul european. Avem multe exemple pozitive ale inițierii și susținerii democratizărilor și aplicării drepturilor omului de către oamenii instituțiilor religioase și sub cupola religiei.

Religia ne-a arătat însă și o altă față: cea a „patologiilor”. Așa cum sunt „patologii ale rațiunii”, sunt și „patologii ale religiei”. „Atacurile teroriste de la 11 septembrie 2001 doar i-au șocat pe mulți oameni și i-au făcut conștienți că există rețele teroriste ce acționează global, care se înțeleg pe sine dintr-o politizare specifică a uneia din marile religii universale, cea a Islamului”⁵⁶. Se recurge, în fapt, la „justificarea religioasă a acțiunii politice (*religiöse Rechtfertigung politischen Handelns*)”, încât va trebui acceptat că s-a trecut efectiv la „sfârșitul postmodernității (*Ende der Postmoderne*)”, în pofida pretențiilor ateoretice ale postmodernismului. În același timp, se încheie istoria secularizării și se poate vorbi de „sfârșitul teoriei secularizării (*das Ende der Säkularisierungstheorie*)”⁵⁷.

Ce conotație atribuim, însă, aici secularizării? Sunt multiple înțelesuri ale secularizării. Charles Taylor⁵⁸ a delimitat trei semnificații ale secularizării: dezlegarea instituțiilor statului de legitimarea prin „devoțiune sau credință în

⁵⁵ Zenon Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, Consult Editrice, Roma, 2008, pp. 57-59.

⁵⁶ Hans Jonas, „Einleitung”, în Hans Jonas, Klaus Wiegand (ed.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer-Taschenbuch-Verl., Frankfurt, M., 2007, p. 10.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁸ Charles Taylor, *L'età secolare*, Campi del sapere, traducere de Paolo Costa și Marta C. Sircana, Feltrinelli, Milano, 2009.

Dumnezeu”; diminuarea credinței religioase și a practicilor corespunzătoare; considerarea credinței drept o opțiune între altele⁵⁹. Așa cum am arătat în altă parte⁶⁰, secularizarea este un termen ce provine din dreptul canonic (trecerea unei persoane sau a unui bun dinspre un ordin sau o biserică în statut lumesc, civil), trece treptat în dreptul constituțional și în cele din urmă în filozofia istoriei. În intervenția de față ne interesează, însă, secularizarea în înțelesul de scădere a ponderii religiei în viața socială și de retragere a acesteia în sfera privată, pe fondul creșterii ponderii statului și politicii în viața oamenilor. Situația și perspectivele acestei secularizări sunt cele care ne interesează acum: ponderea religiei în viața socială nu a scăzut, iar religia nu s-a retras în sfera privată, iar dacă se retrage democrațiile vor avea de suferit.

III. Dacă teza consacrată a separării dintre religie și stat este în dificultate, de aici nu rezultă că statul ar trebui să reintre sub control religios. Niciun teolog semnificativ de astăzi nu susține îmbrăcarea statului în haine religioase.

Cine citește articolul lui John Dewey, *The Ethics of Democracy* (1896)⁶¹, reține distincția dintre conceperea democrației ca simplă formă de guvernare (ce se reduce, în fapt, la alegerea periodică a reprezentanților și liderilor) și conceperea democrației ca „formă de viață”. „Democrația este o formă de asociere morală și spirituală”. Numai o democrație ce se hrănește constant dintr-un ideal social și nu se lasă redusă la proceduri va fi suficient de diferită de alte forme de guvernare și va evita propria disoluție, cauzată de coruperea puterii. John Dewey a considerat necesară un fel de „unitate (to be one)” dintre „biserică și stat, divin și organizarea umană a societății”⁶². Nu era vorba, desigur, la John Dewey, de întoarcere la *republica christiana* din trecut, ci pur și simplu de crearea unui suflu etic, alimentat de convingeri religioase, printre democrați. Iar această temă a devenit mereu acută, în timp.

Tema nu este acum ignorată, dar nici reluată hotărât. Dezbaterea din 2004, dintre Habermas și Cardinalul Ratzinger, a debutat pe bună dreptate cu evocarea unei întrebări pe care Ernst Böckenförde a pus-o în 1967: se alimentează statul bazat pe libertăți individuale din presupozii normative (resurse culturale, putem spune) pe care nu le poate garanta el însuși? Chiar Habermas a argumentat că statul are nevoie de „resurse culturale” și „este în interesul însuși al statului constituțional să adopte un comportament de păstrare a tuturor resurselor culturale din care se alimentează conștiința normelor și solidaritatea cetă-

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 11-14.

⁶⁰ Vezi Andrei Marga, „Die postsekuläre Gesellschaft”.

⁶¹ John Dewey, „The Ethics of Democracy”, în *The early works, 1882-1898*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1967.

⁶² John Dewey, *The early works, 1882-1898*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1967, pp. 248-249.

țenilor”. Religia nu este singurul suport al democrației, dar dintre resursele nepuse în valoare de democrație religia rămâne de departe cea mai durabilă, profundă și mai amplă. Habermas o abordează ca atare.

În Germania actuală, dezbaterea asupra religiei, Bisericii, teologiei, este în plină desfășurare. Nu numai dezbaterea teologică este aici, ca totdeauna, de bun nivel, ci și dezbaterea actuală asupra religiei, care este, neîndoielnic, din cele mai avansate. În contextul acestei din urmă dezbateri, într-o reuniune la Sibiu (România), Herbert Schnädelbach, observând argumentarea mea – cel puțin din volumul *La sortie du relativisme*⁶³ – în favoarea considerării democrației procedurale din perspectiva democrației ca formă de viață și a reorganizării cuprinzătoare a relațiilor dintre știință, filosofie, religie, mi-a atras atenția asupra a două aspecte: Ernst Böckenförde a chestionat resursele culturale ale democrației, dar nu ar fi adus în dezbateră religia ca sursă; abia unii teologi s-ar fi grăbit să „instrumentalizeze” întrebarea pusă atunci. M-am grăbit atunci să-l recitesc pe Ernst Böckenförde, având la îndemână „ediția extinsă” a textelor sale. Ce se poate observa lecturând textele?

În *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*⁶⁴, Böckenförde a reconstituit cu precizie geneza statelor moderne în Europa, în sec. 13 – sec. 18, nu doar ca proces „istoric-constituțional”, ci și sub aspectul „spiritual-religios”, al dezlegării de legitimări prin apel la transcendență. El a observat că statul bazat pe libertăți individuale are mereu nevoie de „o forță de legătură (*eine Bindungskraft*)”⁶⁵. Această legătură a asigurat-o la început religia, dar „secularizarea” a schimbat situația. Ulterior, națiunea, energizată de „tradiția moralei creștine”, a asigurat legătura, în forma „statului național”. Între timp, această legătură s-a erodat, la rândul ei, sub presiunea „individualismului drepturilor omului”. S-a apelat, mai ales după Al Doilea Război Mondial, la refacerea legăturii prin adeziunea la „valori”, dar subiectivismul și pozitivismul înțelegerii acestora sunt mereu primejdii⁶⁶. Ca urmare, se pune întrebarea: care vor putea fi „forțele de legătură”?

Böckenförde spune că acea „forță de legătură” nu trebuie căutată în afara „statului bazat pe libertăți individuale” și nu se va putea impune prin „coerciții ale legislației și porunci autoritare”. Recursul la „ideologii ale statului”, precum „reafirmarea tradiției polisului aristotelic” sau „proclamarea de «sisteme de valori obiective»”, nu dă rezultate în această situație. Statul poate căuta să se sustragă nevoii de a găsi „forțe de legătură” stimulând „așteptările de viață eudemonice ale cetățenilor”, dar sustragerea nu poate dura. Soluția lui Ernest Böckenförde sună

⁶³ Andrei Marga, *La sortie du relativisme*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2006.

⁶⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, p. 111.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 111-113.

astfel: „Ar fi astfel de întrebare din nou – împreună cu Hegel – dacă nu cumva și statul lumesc secularizat trebuie să trăiască din acele îmbolduri lăuntrice și forțe de legătură pe care credința religioasă le mijlocește cetățenilor săi”⁶⁷. În chip evident (multe alte citate o confirmă, de asemenea), eminentul jurist german a adus în dezbatere „credința religioasă” ca orizont al dezlegării întrebării sale. Am avut dreptate, așadar, să prelungesc, la rândul meu, evocarea problemei semnalată de Ernst Böckenförde cu aducerea în discuție a importanței religiei, căci în chiar textele acestuia se face legătura, chiar dacă Herbert Schnädelbach nu vrea să recunoască faptul.

IV. Să reluăm tema separării în formularea devenită standard a Constituției franceze: republica (statul) este „laică, democratică și socială. Ea asigură egalitatea în fața legii a tuturor cetățenilor, fără deosebire de origine, rasă sau religie. Ea respectă toate credințele”. Această teză are merite ce nu pot fi contestate cu motive raționale: orice concepție religioasă are drept de existență și nu poate fi îngrădită împărtășirea ei de către cineva. Așa cum nimeni, nicio forță din lume, nu poate controla toate opiniile oamenilor — cum spunea Charles S. Peirce, tot astfel nici un stat nu poate afecta convingerile religioase ale oamenilor. Proiectul „umanismului secularizat” al lui Paul Kurtz este doar una dintre erorile ce se produc în epoca [...] informațiilor, opiniilor, subiectivismelor, încât nu are vreun suport obiectiv. Religia rămâne indispensabilă parte a proiectelor individuale de viață.

De religie au nevoie nu numai proiectele individuale de viață, ci și societățile. Nu avem nici astăzi centuri de legătură a societăților mai puternice și mai durabile decât religia. Tânărul Hegel, sau sociologul Durkheim, ca și mulți alții (mai recent Heidegger) și-au dat seama de sursa enormă existentă din religie pentru o societate demnă de om. În fapt, valorile reciprocității și respectului de sine și de altul, care sunt presupuse de democrație, nu sunt posibile fără valori izvorâte din religia iudeo-creștină, înăuntrul căreia s-a format civilizația în care trăim. Din acest motiv general nu se poate spune că statul este separat de religie, ci doar că statul nu privilegiază o religie sau alta, ci permite oamenilor exprimarea religioasă nestingherită.

Nu putem spune că statul este separat de religie nici din alt punct de vedere: *chiar schimbările statului în direcția democratizării sunt efectul unor mișcări sub semnul inspirațiilor religioase (precum 1980-1989 în Polonia și alte țări). Postulata separare între stat și religie nu s-a confirmat. Această separare nu s-a confirmat nici sub alt aspect: în numele unor religii (vezi Islamul) s-a produs atacarea unor state înainte și după 2001. Nu ignor nevoia unei discuții detaliate asupra implicării religiilor în alimentarea terorismului: Islamul*

⁶⁷ *Ibidem*, p. 113.

nu este singura religie care a alimentat terorismul și orice religie are resurse să se delimiteze de terorism. Iudaismul și Creștinismul au trecut mai devreme printr-un proces de raționalizare, care a făcut din ele forțe de mare pondere de vehiculare a democratizărilor. Astfel de procese sunt de așteptat din partea oricărei religii dacă vrea să joace un rol în democratizări. Dar statul nu mai poate fi indiferent la religia ce se practică atâta vreme cât aceasta alimentează terorismul și nu se poate despărți de religie în maniera pretinsă de teza separării. În fapt, teza separării dintre religie și politică mai poate funcționa doar ca o indicație de acțiune, în condițiile în care cetățeanul secularizat și cetățeanul religios acceptă să-și pretindă reciproc rațiuni justificative pentru acțiunile lor și le produc.

Vreau să trag, în cea mai simplă formulare cu putință, concluzia. José Casanova a avut dreptate să spună, în 1996, că „Problema relației dintre religie și politică nu se poate reduce pur și simplu la chestiunea separării clare, constituționale între Stat și Biserică”. Dar cunoscutul analist se înșală când crede că statul liberal democrat nu va putea funcționa fără să determine religia la privatizare. De aceea, concluzia sa – „Religion hat eine Privatsache zu bleiben”⁶⁸ nu se mai poate susține în lumina argumentărilor de până aici. În fapt, concluzia lui Marc Lambert – aceea că „adoptarea unui sistem modest cu privire la subiect n-a părut să mai satisfacă partenerii de reflecție în materie”, care se încearcă astăzi în Europa în căutarea de fundamente culturale și de raportare la moștenirea ei iudeo-creștină definitorie — ar trebui să pună în mișcare spiritele active de astăzi.

Bibliografie:

- BERGER, PETER L., *Le réenchantement du monde*, Bayard, Paris, 2001.
- BLOCH, MARC, *Les rois thaumaturges; étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, A. Colin, Paris, 1961.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, Kohlhammer, 1967.
- CASANOVA, JOSÉ, „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion”, în Otto Kallscheuer, José Casanova, Rémi Brague (ed.), *Das Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1996.
- CORNFELD, GAALYAHU, *The historical Jesus: a scholarly view of the man and his world*, Macmillan; Collier Macmillan, New York; London, 1982.
- DANTE ALIGHIERI, *La Monarchie*, ediție de Michèle Gally, Claude Lefort, Belin, Paris, 1993.

⁶⁸ José Casanova, „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion”, în Otto Kallscheuer, José Casanova, Rémi Brague (ed.), *Das Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1996, pp. 188-189.

- DEWEY, JOHN, „The Ethics of Democracy”, în *The early works, 1882-1898*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1967.
- DEWEY, JOHN, *The early works, 1882-1898.*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1967.
- FISICHELLA, RINO, *Identità dissolta: il cristianesimo, lingua madre dell'Europa*, Mondadori, Milano, 2009.
- FRANCE; ASSEMBLÉE NATIONALE CONSTITUANTE (1789-1791), *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ediție de Alexis François Pison du Galland, Baudouin, Versailles.
- FRANCE, *Constitution de la République française texte intégral de la Constitution de la Ve République à jour de la question prioritaire de constitutionnalité entrée en vigueur le 1er mars 2010*, ediție de Ferdinand Mélin-Soucrmanian, Dalloz, Paris, 2010.
- GROCHOLEWSKI, ZENON, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, Consult Editrice, Roma, 2008.
- HABERMAS, JÜRGEN, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den» öffentlichen Vernunftgebrauch «religiöser und säkularer Bürger”, în *Ders., Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, pp. 119-155.
- HABERMAS, JÜRGEN; RATZINGER, JOSEPH, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005.
- HABERMAS, JÜRGEN; REDER, MICHAEL; SCHMIDT, JOSEF, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008.
- JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Europa*, Téqui, Paris, 2003.
- JONAS, HANS, „Einleitung”, în Hans Jonas, Klaus Wiegand (ed.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer-Taschenbuch-Verl., Frankfurt, M., 2007.
- JUNG, MATHIAS, „Erfahrung und Artikulation. Zur Unhintergebarkeit religiöser Pluralität”, în Klaus Dethloff, Ludwig Nagl, Friedrich Wolfram (ed.), *Religion, Moderne, Postmoderne: philosophisch-theologische Erkundungen*, Parerga, Berlin, 2002.
- KURTZ, PAUL, *What is secular humanism?*, Prometheus Books, New York, N.Y., 2007.
- MARGA, ANDREI, *Frații mai mari: întâlniri cu iudaismul*, Hasefer, București, 2009.
- MARGA, ANDREI, „Die postsekuläre Gesellschaft”, în *Die Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2010.
- MARGA, ANDREI, *La sortie du relativisme*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2006.
- MARRAMAO, GIACOMO, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1996.
- MENDELSSOHN, MOSES, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, ediție de Dominique Bourel, Emmanuel Levinas, Gallimard, Paris, 2007.
- MEUSCHEL, SIGRID, „Revolution in der DDR. Versuch einer sozialwissenschaftlichen Interpretation”, în Wolfgang Zapf (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften: Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990*, Campus-Verl., Frankfurt/Main u.a., 1991.
- RATZINGER, JOSEPH, „Verändern oder erhalten? Politische Visionen und Praxis der Politik”, în *Werte in Zeiten des Umbruchs: die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005.

- RAWLS, JOHN, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.
- RAWLS, JOHN, *Collected papers*, ediție de Samuel Richard Freeman, 1999.
- RAWLS, JOHN, „Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review*, vol. 64, 1997, p. 765.
- ROBERTSON, ROLAND; CHIRICO, JOANN, „Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration”, *Sociology of Religion*, vol. 46, nr. 3, 21 septembrie 1985, pp. 219-242.
- SCHNÄDELBACH, HERBERT, *Religion in der modernen Welt: Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2009.
- SCOLA, ANGELO, *Buone ragioni per la vita in comune: religione, politica, economia*, Mondadori, Milano, 2010.
- TAYLOR, CHARLES, *L'età secolare*, Campi del sapere, traducere de Paolo Costa și Marta C. Sircana, Feltrinelli, Milano, 2009.
- UNITED STATES, „The Bill of Rights”, în *The Constitution of the United States of America*, Project Gutenberg, Champaign, Ill.
- UNITED STATES, *The Constitution of the United States of America.*, Project Gutenberg, Champaign, Ill.
- ZULEHNER, PAUL MICHAEL, „Wiederkehr der Religion?”, în Hermann Denz (ed.), *Die europäische Seele: Leben und Glauben in Europa*, Czernin, Wien, 2002.

Politica, religia și securitatea umană

Anton CARPINSCHI

Introducere. „Este securitatea umană «mai mult decât o idee bună»?”

La Conferința organizată în anul 2004 de Bonn International Center for Conversion cu ocazia aniversării a 10 ani de activitate, Keith Krause lansa o întrebare mai mult sau mai puțin retorică: „este securitatea umană «mai mult decât o idee bună»?”¹. Încercând să răspund acestei întrebări, consider că securitatea umană ar fi „mai mult decât o idee bună”, atunci când politicile de securitate ar contribui, conform Programului de Dezvoltare al Națiunilor Unite, în mod efectiv la „eliberarea de sărăcie” și, concomitent, la „eliberarea de frică”². Până atunci, în pofida identificării componentelor sectoriale ale conceptului – economic, alimentar, sănătate, mediu, personal, comunitar, politic – și a corelării teoretice a politicilor de securitate cu problematica dezvoltării umane, securitatea umană rămâne doar un excelent slogan mobilizator reiterat în agendele ONU pentru dezvoltare și securitate³. Din aceeași perspectivă declarativ-normativă, Mary Kaldor de pildă, constata că, „securitatea umană poate fi conceptualizată ca încorporând aspecte centrale minime ale dezvoltării umane și ale drepturilor omului”⁴, aspecte privind „securitatea indivizilor și a comunităților mai degrabă decât securitatea statelor”⁵. Autoarea precizează, totodată, că securitatea umană – condiție existențială a legitimității politice și a dezvoltării la toate nivelurile și în toate sectoarele – „include atât elemente militare, cât și civile, oferind un mod de acțiune, un set de principii pentru managementul crizelor”⁶.

¹ Keith Krause, „Is Human Security ‘More than Just a Good idea’?”, *Brief*, vol. 30, 2004, pp. 43-46.

² United Nations Development Programme, *Human development report 1994*, Oxford University Press for the United Nations Development Programme (UNDP), New York, 1994.

³ Sadako Ogata, Amartya Sen, *Human security now: protecting and empowering people*, The Commission, New York, 2003.

⁴ Mary Kaldor, *Securitatea umană: reflecții asupra globalizării și intervenției*, traducere de Monica Andriescu, Ana-Maria Butiurcă și Andrei Aroneț, CA Publishing, Cluj-Napoca, 2010, p. 216.

⁵ *Ibidem*, p. 214.

⁶ *Ibidem*, p. 216.

Elaborate din perspectiva relațiilor internaționale, a analizelor strategico-militare și a științelor politice, o bună parte din studiile de securitate rămân doar meritorii raportări descriptive, din păcate, deseori repetitive. Deși în ultimele decenii au apărut numeroase lucrări despre securitatea politică națională și internațională, analiza conceptuală a securității, în particular a securității umane, este „incomplet dezvoltată”⁷, susține unul dintre cei mai autorizați cercetători ai domeniului. Tratată în termenii „intereselor politice ale participanților”⁸, securitatea se dovedește – după cum remarcă Barry Buzan – un „concept slab conceptualizat, dar puternic politizat”⁹. Știută fiind prăpastia dintre planul declarativ și cel efectiv în politică și nu numai, cum am putea depăși doza de formalism ce însoțește, nu rareori, studiile și documentele privind securitatea umană? În contextul numeroaselor, dar ineficientelor, discuții academice și a insuficienței politicilor de securitate umană, ce ar mai putea propune o explorare teoretică personală?

În acest studiu, îmi propun o *reconfigurare a câmpului analitic al securității umane printr-un demers reflexiv și problematizant vizând raporturile acesteia cu politica și religia*. Nu în mod întâmplător cu politica și religia! Sisteme de idei, credințe, instituții și activități, expresii ale unor puteri normative – de factură socio-umană sau de sorginte sacral-divină – politica, respectiv, religia, au marcat, din zorii civilizației, securitatea statelor, a bisericilor, dar și pe aceea a indivizilor și colectivităților. Au marcat-o în mod existențial, astfel încât gândirea umană a resimțit nevoia „sudării” conceptuale a politicii și religiei într-o sintagmă: *religie politică*. Orice colectivitate umană este, intrinsec, politică și religioasă deoarece – subliniază Eric Voegelin – „oamenii trăiesc în societatea politică prezentând toate trăsăturile ființei lor, de la cele fizice la cele spirituale și religioase (...). Comunitatea politică este întotdeauna integrată în contextul general al experienței umane a lumii și a lui Dumnezeu, indiferent dacă sfera politicului ocupă o poziție subordonată în ordinea divină a ierarhiei ființei sau este ea însăși deificată. Limbajul politic este întotdeauna îmbibat cu extaturile religiozității și astfel devine un simbol în sens concis, lăsând experiențele preocupate cu conținuturile lumii să fie infuzate cu experiențe transcendentale-divine”¹⁰.

Principal, securitatea umană a depins, și continuă să depindă, atât de politică, cât și de religie, deoarece politica și religia sunt sisteme de activitate socio-umană cu finalitate neg-entropică. Finalitatea neg-entropică a politicii se realizează, însă, prin competiția (instituționalizată) pentru puterea alocatoare de autoritate și resurse. Finalitatea neg-entropică a instituțiilor religioase, la rândul

⁷ Barry Buzan, *Popoarele, statele și teama. O agendă pentru studii de securitate internațională în epoca de după Războiul Rece*, Editura Cartier, Chișinău, 2000, p. 15.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰ Eric Voegelin, *Religiile politice*, traducere de Bogdan Ivanov, Humanitas, București, 2010, pp. 150-151.

său, nu este și nici nu poate fi străină activității politice. În aceste circumstanțe complexe, efectele socialmente securizante ale instituțiilor politice și religioase devin relative și controversate și nici nu cred că pot fi altfel decât relative și controversate. Pe fondul disputei partidelor și grupurilor politice pentru (re)alocarea autorității și resurselor, există permanent riscul instrumentării politico-ideologice a grupurilor, instituțiilor și organizațiilor religioase. În aceste condiții, agenda securității umane – și, în special, a securității personale – riscă să rămână deficitară. Acesta este motivul pentru care, dincolo de miza teoretico-filosofică, scopul acestui studiu este unul spiritual-terapeutic, exprimând o opțiune personală: *nevoia de securizare a ființării umane prin exercițiu reflexiv și trăire religioasă*. De altfel, teza generală în jurul căreia se construiește întreaga lucrare stipulează următoarele: *garantarea securității fiind imposibilă datorită naturii failibile a umanului, rămâne doar posibilitatea diminuării insecurității. Ființări intrinsec, limitate, vulnerabile și culpabile, purtăm în noi un deficit de securitate pe care, prin forțe proprii, îl putem doar diminua cu ajutorul reflecțiilor filosofice și al meditațiilor teologice, al trăirii religioase și acțiunii rezonabile*. Deși personală, opțiunea asumată prezintă o deschidere necesară spre comunitate și dialog.

Teza imposibilității garantării securității umane va fi susținută în demersul pe care îl propun printr-o serie de întrebări privind natura failibilă a umanului și, implicit, rolul politicii și al religiei în agenda securității umane. „Esența întrebării” – după cum observa Hans-Georg Gadamer – „este deschiderea și menținerea deschisă a unor posibilități”¹¹. Printre interogațiile deschizătoare de posibilități în căutarea resurselor reflexive necesare securizării umane, menținerez următoarele: de ce noi, oamenii, nu putem beneficia de o securitate garantată? Ce legătură există între natura failibilă a umanului și deficitul de securitate? În ce măsură favorizează ideile și instituțiile politice, pe de o parte, credințele, ritualurile și instituțiile religioase, pe de altă parte, securitatea umană? Cum afectează patologiiile politicii și ale religiei relațiile dintre politică și religie și, totodată, climatul de securitate? Care ar fi pentru omul failibil – altfel spus, pentru fiecare dintre noi – calea rezonabilității, într-o lume în care limitele și excesele raționalismului seculariza(n)t și ale fanatismului religios periclitează, deopotrivă, securitatea umană?

Aceste interogații călăuzitoare stau la baza unei construcții reflexiv-discursive – trinomul *politică-religie-securitate umană* – în care „disponibilitatea flexibilă a limbajului (...) și forma-multiplă a prezentării”¹² se desfășoară în orizontul unei gândiri inspirate de ontologia fenomenologică și epistemologia constructivistă. Nu întâmplător, de altfel, în ultimele decenii s-a coagulat în arealul cercetării

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001, p. 414.

¹² Alain Badiou, *Manifest pentru filosofie*, traducere de Andreea Rațiu și Ovidiu Ținhideleanu, Idea Design & Print, Cluj, 2008, p. 65.

socio-umane o adevărată teorie a discursului¹³. Identificarea unor legături structurale între procesele social-politice și procesele de modelare mentală a acestora a condus la producerea unei game de concepte și argumente comprehensive și la elaborarea unor strategii discursiv-terapeutice mai flexibile și eficiente. Propunându-și depășirea factologiei și descriptivismului, prezentul demers încearcă să deschidă o perspectivă reflexiv-terapeutică prin potențarea teologică a unui discurs filosofic experiențial și personalizant. Deschiderea perspectivei reflexiv-terapeutice urmărește, de fapt, un obiectiv pragmatic: determinarea *utilității* reflecțiilor filosofico-teologice și a trăirilor religioase pentru securizarea omului failibil. În această ordine de idei, cred că Richard Rorty avea perfectă dreptate atunci când afirma: „dacă discuția cu pricina nu are o incidență *practică*, atunci ea nu trebuie să aibă nici o incidență *filosofică*, conform formulării lui William James”¹⁴.

O temă precum *politica, religia și securitatea umană* poate fi abordată din perspective diferite, în modalități și structurări variate. În ceea ce mă privește, am optat pentru inițierea propriului demers în spiritul filosofico-teologic al post-secularismului (I. *Plecând de la o memorabilă dezbatere între un filosof și un teolog sau despre interculturalitate și nevoia de securitate umană*). În spiritul rezonabil al postsecularismului, susțin teza conform căreia insecuritatea umană nu este doar rezultanta nefastă a unor riscuri neasumate (II. *Insecuritatea umană, doar un risc neasumat?*). Pasul următor ar fi căutarea originii profunde a insecurității umane și a deficitului de securitate (III. *Omul failibil și deficitul de securitate*). Dacă deficitul de securitate își află rădăcinile în natura failibilă a umanului, mai există vreo șansă pentru diminuarea acestuia? (IV. *Diminuarea deficitului de securitate: „vectori și constelații”*). Faptul că deficitul de securitate (umană) poate fi diminuat, dar, niciodată, eliminat este cercetat în secțiunea următoare dedicată politicii și religiei în dinamica istorică a secularizării (V. *Politica, religia și securitatea umană în dialectica secularizării*). În același timp, însă, posibilitatea diminuării deficitului de securitate ridică problema modalităților politice și religioase de realizare a acesteia. (VI. *Politica, religia și sistemul afilierilor securizante*). Cercetarea diferitelor modalități de afiliere securizantă m-a orientat spre teologia politică a securizării umane (VII. *O teologie politică a securității umane*). Închei, printr-o succintă recapitulare evaluativă a tezelor acestui demers reflexiv-problematizant (În loc de concluzii: *Diminuarea deficitului de securitate prin asumarea failibilității umane, un proiect realizabil?*).

¹³ Jacob Torfing, „Discourse Theory: Achievements, Arguments, and Challenges”, în David R. Howarth, Jacob Torfing (ed.), *Discourse theory in European politics: identity, policy, and governance*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, 2005, pp. 3-4.

¹⁴ Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun adevărul?*, traducere de Bogdan Ghiu, Art, București, 2007, p. 59.

1. Plecând de la o memorabilă dezbatere între un filosof și un teolog sau despre interculturalitate și nevoia de securitate umană

Politica – folosirea reglementată a puterii sociale în scopul „limitării recurgerii la forță”¹⁵ – și religia, „cultul socialmente instituit al realității eterne”¹⁶, urmăresc prin mijloace specifice, în planuri diferite și cu rezultate paradoxale, asigurarea condițiilor securizării individuale și colective. În același timp, însă, complexitatea și diversitatea socio-umană la scară globală, patologiile politicii și ale religiei demonstrează, cel puțin până în prezent, că o formulă politică și religioasă universală este imposibilă. În circumstanțele istorice în care modelul democratic euro-atlantic nu este și nu poate fi unicul model politic global, iar actul cultic de raportare umană la Absolut cunoaște diferite maniere de instituire socială, *interculturalitatea* apare – după cum observa un teolog de anvergura lui Joseph Ratzinger – ca „o dimensiune indispensabilă în dezbateră referitoare la chestiunile fundamentale care privesc ființarea omului”¹⁷. Printre „chestiunile fundamentale care privesc ființarea omului”, de o importanță vitală și universală este, desigur, aceea a *securității umane*. În același timp, însă, trăim într-o epocă a nonuniversalității soluțiilor politice și religioase, o epocă în care „nonuniversalitatea de fapt a celor două mari culturi ale Occidentului – cultura credinței creștine și cultura raționalității secularizate – oricât de importantă este influența lor”¹⁸ a fost dovedită.

Recunoașterea caracterului *universal* al nevoii de securitate este contrară, așadar, de recunoașterea *nonuniversalității* soluțiilor politice și religioase, în particular, a nonuniversalității raționalismului seculariza(n)t occidental și a credinței religioase creștine. Această constatare, importantă pentru tema prezentului eseu dedicat politicii, religiei și securității umane, transpare, de altfel, din memorabila dezbatere ce i-a avut ca protagoniști pe Joseph Ratzinger și Jürgen Habermas în ianuarie 2004 la Academia Catolică din München. Dincolo de diferențele firești dintre un teolog al credinței catolice și un reprezentant al gândirii seculare liberale, observatorii și analiștii au sesizat o „largă convergență” deschizătoare de perspective în relația dintre teologie și filosofie, politică și religie, în zorii unei preconizate „societăți postseculare”. Atât Jürgen Habermas, cât și Joseph Ratzinger au subliniat faptul că germenii unei „societăți postseculare”

¹⁵ Edward A Kolodziej, *Securitatea și relațiile internaționale*, traducere de Ramona-Elena Lupu, Polirom, Iași; București, 2007, p. 70.

¹⁶ Leszek Kołakowski, *Religia dacă nu există Dumnezeu...; despre Dumnezeu, Diavol, Păcat și alte necazuri ale așa-numitei filosofii a religiei*, Humanitas, București, 1993, p. 10.

¹⁷ Joseph Ratzinger, „Ceea ce ține lumea laolaltă. Fundamente prepolitice morale ale unui stat liberal”, în Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005, p. 110.

¹⁸ *Ibidem*, p. 113.

presupun un „proces dublu și complementar de învățare”¹⁹, atât pentru cetățeanul laic, cât și pentru cetățeanul religios și că efortul de autodepășire pentru fiecare dintre aceștia este imposibil în absența dimensiunii interculturale și a dialogului filosofico-religios. Desigur, învățarea, reciprocitatea, corelarea, autodepășirea sunt „ingredientele” care, în plan teoretico-normativ, ar putea contribui la creșterea gradului de angajare pentru cauza securității umane și la sporirea încrederii între părți. Problema se complică, însă, atunci când – în miezul realităților sociale frământate de clivaje etnice, educaționale, culturale, confesionale, religioase, de gen, de vârstă etc., generatoare de inechități și frustrări – se întretaie ideile, interesele și instituțiile politice, economice, financiare, pe de o parte, învățăturile religioase, bisericile și corpul clerical, pe de altă parte.

În acest context istoric, autori importanți – Habermas, Butler, Taylor, West etc. – discută în literatura de specialitate despre „reîntoarcerea religiei” în sfera publică²⁰. În mod asemănător perioadei de ascensiune a feminismului, se propune regândirea raporturilor dintre viața publică și viața privată și, mai ales, reevaluarea „puterii religiei în sfera publică”. În momentul punerii problemei reevaluării puterii religiei în sfera publică, reappare tensiunea dintre cele două modele: asimilaționismul laicist de sorginte iluministă iradiat din istoria republicană a Franței și multiculturalismul anglo-saxon centrat pe „recunoașterea pluralității comunităților etnice, cultural-religioase ca element constitutiv al corpului politic”²¹. Tensiunea dintre cele două modele tinde să se accentueze pe fondul creșterii imigrației și globalizării, a apariției noilor comunități religioase în Europa, SUA, Canada, al declinului relativ al bisericilor tradiționale în unele țări din Europa Occidentală. Această situație îl face pe Charles Taylor să recunoască că asistăm la „o nouă situare a sacralului și spiritualului în relație cu viața individuală și socială. Această nouă situare este acum ocazia unor recompuneri ale vieții spirituale în noi forme și în noi moduri de existență, atât în cadrul, cât și în afara unei relații cu Dumnezeu”²². Complexă și contradictorie, vitalitatea religiei este absorbită de sfera publică și transformată, nu rareori, într-un vector ideologico-politic. Credință nereflexivă sau provocare profetică, puterea religiei în sfera publică solicită, așadar, atenție, discernământ și cercetare critică.

În aceste circumstanțe – fragilă și incompletă – agenda securității umane coagulează actori, interese și niveluri de analiză ce induc opțiuni și priorități

¹⁹ Jürgen Habermas, „Fundamentele prepolitice ale statului de drept democratic”, în Jürgen Habermas, Joseph Razinger (ed.), *Despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, Apostrof, Cluj Napoca, 2005, p. 93.

²⁰ Judith Butler, Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen, *The power of religion in the public sphere*, Columbia University Press, New York, 2011.

²¹ Camil Ungureanu, *Religia în democrație: o dilemă a modernității*, Polirom, Iași, 2011, p. 9.

²² Charles Taylor, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007, p. 437.

diferite, adesea opuse. Surse de securitate și, concomitent, de insecuritate, statul, unele instituții și organizații religioase, indivizii, interacționează în contexte variate, la scară locală, națională, internațională. Aceste rețele de conexiuni și contradicții întrețin raporturi dinamice, deseori, imprevizibile, între libertate și securitate, între factorii de securitate și factorii de insecuritate ce acționează asupra fiecărei persoane, asupra fiecărui stat, regiuni sau context internațional. Experiența studiilor de securitate din ultimele decenii a scos la iveală nevoia abordării integratoare, sistemice, a nivelurilor și sectoarelor de analiză. Mai presus de toate, însă, consider că a fost pus în evidență caracterul paradoxal al evaluării priorității, atunci când în dispută intră, pe de o parte, securitatea umană, personală, iar pe de altă parte, securitatea instituțional-politică, indiferent de nivelul acesteia: național-statal, internațional, global.

Conchizând, un aspect important evidențiat de analiza securității umane este acela al raporturilor subtile, necuantificabile, dintre securitatea umană trăită subiectiv, în registrul personal, și proiecția instituțional-politică a acesteia. Având în vedere această distincție importantă, optez pentru definirea securității umane drept, *contracararea – în plan instituțional și în plan reflexiv – a amenințării existențiale la adresa ființării umane*. Percepută ca problemă existențială, de „a fi sau a nu fi”, securitatea umană apare ca un adevărat „loc geometric” al grijilor și temerilor personale și comunitare, nod de riscuri și probleme pentru toate sectoarele și toate nivelurile activității umane, dar și de preocupări pentru studiile de securitate, de la cele militar-strategice, politico-diplomatice, social-economice, până la cele educaționale, ecologice, religioase sau filosofice.

2. Insecuritatea umană – doar un risc neasumat?

În aceste circumstanțe existențiale, problema evaluării riscurilor, a pericolului posibil și probabil pentru securitatea umană devine stringentă. În analiza sociologică a riscurilor, o contribuție importantă a adus-o Niklas Luhmann²³. Conceput de autorul german drept „contra-concept” la cel de securitate, riscul variază în funcție de raportul dintre dezirabil și indezirabil. În aceste condiții, știut fiind că securitatea absolută este imposibilă, se apelează la analiza probabilistă a riscului. „În ceea ce privește evaluarea politică, riscul permisibil sau acceptabil presupune luarea măsurilor de siguranță pentru diminuarea pierderilor (...). Dar, în mod cert – avertizează Niklas Luhmann – această situație împinge politica pe un teritoriu dificil, pe de o parte, datorită obișnuirilor supra sau sub-evaluări ale riscului, fapt ce declanșează politizarea subiectului, iar pe de altă parte, datorită distorsiunilor, deoarece acela care consideră riscul controlabil sau

²³ Niklas Luhmann, *Risk: a sociological theory*, A. de Gruyter, New York, 1993.

incontrolabil este influențat de rezultatul pe care dorește și speră să-l obțină”²⁴. În plus, politica nu se poate baza pe calcularea cantitativă a riscurilor, ci doar pe presupuneri informale asupra efectelor și, înainte de toate, pe „acceptabilitatea propriilor decizii”²⁵. Fiind un adept al teoriei sistemelor sociale²⁶, Niklas Luhmann consideră sistemul politic un sistem funcțional cu un grad ridicat de risc în luarea deciziilor. Mai mult, particularitatea unui astfel de sistem de „politică reglatoare” este aceea că afectează funcționarea tuturor celorlalte sisteme sociale. Aceasta înseamnă că riscurile politice pot fi ușor „exportate” în celelalte sisteme de activitate umană: economic, financiar-bancar, comercial, cultural, educațional, medical și, desigur, religios.

În aceste condiții, evaluarea probabilității riscurilor la adresa securității umane presupune evaluarea a ceea ce Barry Buzan denumeste, „combinația de amenințări și vulnerabilități”²⁷. Implicit, politica de securitate apare ca o diminuare a vulnerabilităților interne și o micșorare a amenințărilor externe. Plecând de aici, consider că binomul conceptual *amenințări externe-vulnerabilități interne* ar putea fi utilizat în evaluarea situațiilor concrete de (in)securitate umană. Atunci când mă refer la vulnerabilitățile interne, am în vedere, în primul rând, natura failibilă a umanului, limitele fizice și intelectuale și, desigur, culpabilitatea morală. În ceea ce privește numeroasele și diversele amenințări externe la adresa persoanei umane, rapoartele oficiale ale Programului de Dezvoltare al Națiunilor Unite și literatura de specialitate identifică drept surse de insecuritate: violența fizică, represiunea politică, discriminările etnico-naționale, confesional-religioase, de gen, de vârstă, subdezvoltarea economică însoțită de sărăcie, exploatare, foamete, boli. La toate acestea se adaugă calamitățile naturale, asociate, mai mult sau mai puțin, cu poluarea și încălzirea globală și cu probabilitatea evenimentelor catastrofice de sorginte cosmică. Conștientizarea individuală și colectivă a amenințărilor și a vulnerabilităților generează o stare de neliniște și tulburare resimțită ca teamă în fața unor pericole iminente.

Teama individuală și cea disipată în comunitate au înnegurat evoluția umanității din preistoria cavelor. Citându-l pe ziaristul Michael Ignatieff și limitându-se la secolul trecut, Corey Robin oferă următoarea imagine semnificativă a fricii politice: „în secolul XX, ideea universalității umane se sprijină nu atât pe speranță, cât pe frică, nu atât pe optimism cu privire la capacitatea umană de a face binele, cât pe spaima de capacitatea umană de a face rău, nu atât pe o viziune a omului ca autor al istoriei sale, cât ca lup față de semenul său. Haltele pe calea către acest nou internaționalism au fost Armenia, Verdun, frontul din

²⁴ *Ibidem*, p. 62.

²⁵ *Ibidem*, p. 150.

²⁶ Niklas Luhmann, *Social systems*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1995.

²⁷ Barry Buzan, *Popoarele, statele și teama. O agendă pentru studii de securitate internațională în epoca de după Războiul Rece*, p. 120.

Rusia, Auschwitz, Hiroșima, Vietnam, Cambodgia, Liban, Rwanda și Bosnia. Un secol de război total ne-a transformat pe toți, civili și militari, bărbați, femei și copii deopotrivă”²⁸. Dincolo de pesimismul pe care îl inspiră, acest tablou al vieții trăite ca teamă generalizată reușește să exprime următorul avertisment: cel mai periculos lucru este *teama în sine*, teama atotcuprinzătoare și paralizantă, *teama de teama însăși*. Și corolarul acestui avertisment: cel mai important lucru pentru noi ca oameni failibili este eliberarea de teamă. Dar, cum ar fi posibil acest lucru?

O cale a eliberării de teamă ar fi *asumarea riscurilor*, altfel spus, cunoașterea, estimarea și prevenirea, pe cât posibil, a pericolelor externe și a vulnerabilităților interne. Atât amenințările, cât și vulnerabilitățile prezintă grade variabile de risc. Un risc în plus mi se pare aici, faptul că estimarea vulnerabilităților interne este mai dificilă și subiectivă în raport cu identificarea amenințărilor externe. Suntem, deseori, tentați să fim mai atenți și să supraevaluăm pericolele ce ne amenință din afară, decât să evaluăm lucid și responsabil propriile limite și culpabilități. Iată-ne, așadar, în situația acceptării unui alt risc, acela al autosuficienței și automulțumirii. Pe de altă parte, însă, riscurile pot apărea și din insuficiența evaluării raporturilor dintre dezirabil și indezirabil, sau din insuficiența prevederii „viitorilor posibili”. Riscurile se năpustesc, așadar, asupra noastră din toate direcțiile, din afară și din noi înșine, din urmările trecutului, din complicațiile prezentului, din incertitudinile viitorului. Această situație mă face să afirm că insecuritatea umană ar putea fi considerată, într-o primă instanță, *rezultanta nefastă a riscurilor neasumate*.

Dar, este suficient, oare, să considerăm insecuritatea umană doar rezultanta unor riscuri neasumate? Se pare că și atunci când amenințările externe și vulnerabilitățile interne sunt asumate, securitatea umană nu poate fi garantată. Asumarea riscurilor se dovedește a fi o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru securitatea umană. Nimeni pe pământ nu ne poate furniza garanția securității umane. În pofida eforturilor și cheltuielilor imense, nici Organizația Națiunilor Unite, adevărat „referențial al securității internaționale”²⁹ nu reușește coordonarea și implementarea unor politici publice democratice și eficiente de securizare și dezvoltare umană. Chiar dacă, teoretic, putem admite ideea că un stat cu cât este mai democratic, „cu atât va fi mai puțin dispus să poarte un război împotriva altuia”³⁰, trebuie să recunoaștem că, din rațiuni geopolitice, balanța puterilor lumii rămâne instabilă și securitatea internațională precară. Cu atât mai mult, o asemenea situație generează un impact negativ asupra securității umane, mai ales în zonele subdezvoltate și defavorizate ale lumii. Chiar dacă aparatul birocratico-

²⁸ Corey Robin, *Frica: istoria unei idei politice*, traducere de Doina Jela Despois și Sorin Gherguț, Vremea, București, 2009, p. 20.

²⁹ Anton Carpinski, Diana Mărgărit, *Organizații internaționale*, Polirom, Iași, 2011, pp. 29-44.

³⁰ *Ibidem*, p. 43.

administrativ al unui stat, oricât de puternic și bogat ar fi acesta, lasă impresia asigurării securității naționale, securitatea umană – securitatea trăită și resimțită de fiecare persoană – este departe de a fi deplină și liniștitoare. Aceste observații ne conduc la ideea că o anumită doză de insecuritate persistă. Și chiar dacă, în unele situații, nu mai vorbim despre insecuritate ca atare, persistă totuși – printr-o combinație de factori obiectivi și subiectivi – un amestec de risc, nesiguranță și imprevizibil, pe care oamenii îl resimt ca *deficit de securitate*. De ce oare? De unde provine acesta? Sunt întrebări ce ne frământă, întrebări la care vom reflecta în continuare.

3. Omul failibil și deficitul de securitate

Nefiind doar rezultanta nefastă a unor riscuri neasumate, deficitul de securitate resimțit la nivel individual și colectiv, în varii domenii de activitate, însoțește viața omului failibil. Dar, cine este omul failibil? Oameni failibili suntem fiecare dintre noi prin propria condiție existențială, aceea de ființări limitate, vulnerabile și culpabile. „A spune că omul este failibil înseamnă a afirma că limitarea proprie unei ființe ce nu coincide cu ea însăși este slăbiciunea originară din care provine răul”³¹. Această afirmație a lui Paul Ricoeur concentrează ideea centrală a teoriei sale onto-antropologice asupra failibilității. Problema pe care o avea de rezolvat filosoful francez era aceea de a insera în discursul filosofic o onto-fenomenologie a failibilității, plecând de la o temă hermeneutică prezentă în mitologie și teologie: „simbolica răului”. Pentru aceasta era nevoie de o „nișă” onto-antropologică, sau de ceea ce el numește o „ontologie a creaturii”³². Rolul unei asemenea ontologii este acela de a identifica failibilitatea umană drept suport onto-antropologic pentru explicarea posibilității producerii răului. Altfel spus, Paul Ricoeur a aflat în „umanitatea omului” spațiul de manifestare a răului, dar și locul „conștiinței greșelii”. Caracteristicile spațiului de manifestare a răului sunt limitarea sau finitudinea și culpabilitatea sau posibilitatea greșelii. Loc ontologic între ființă și neant, între afirmarea originară și negarea existențială, limitarea umană este locul ontologic al failibilității, iar omul – purtătorul opoziției dintre afirmarea originară și negarea existențială, a „Bucuriei lui Da în tristețea finitului”³³.

În aceste circumstanțe existențiale, avansează următoarea teză: *inerent failibilității umane, deficitul de securitate este, esențialmente, un deficit de ființă conștientizat de omul failibil ca finitudine, vulnerabilitate și culpabilitate*. Teza deficitului de securitate ca deficit de ființă nu poate fi deplin înțeleasă în afara dualismului ontologic centrat pe diferența dintre *existență* și *ființă*, *ontic* și *ontologic*. Aceasta este diferența despre care Martin Heidegger scria că, „nu e una oarecare, ci este tocmai

³¹ Paul Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1988, p. 162.

³² *Ibidem*, p. 150.

³³ *Ibidem*, p. 156.

cea prin care se poate obține întâi de toate tema ontologiei, și astfel și a filosofiei înseși. Ea este cea care constituie, mai întâi, ontologia. Noi o numim *diferența ontologică* (subl. aut.), adică despărțirea ființei de ființare. Abia gândind până la capăt această deosebire, în grecește *κρίνειν* – o deosebire nu dintre o ființare și o alta, ci dintre ființă și ființare –, abia astfel vom ajunge în câmpul problematicii filosofice³⁴. Spre deosebire de ființa înțeleasă ca actul-pur-de-a-fi, universal, necondiționat și infailibil, existența presupune diferite moduri de a fi, conjuncturale, condiționate și failibile. Plonjată în existența contingentă, ființarea umană se raportează permanent la infailibilitatea ființială, conștientizându-și failibilitatea originară și, implicit, deficitul de securitate, căci, failibilitatea induce un *deficit de ființă*, iar acest deficit induce, la rândul său, *deficitul de securitate*. Conchizând, dualismul ontologic ființă-existență, ființă-ființare explică failibilitatea naturii umane prin deficitul de ființă al acesteia, deficit ce este sursa deficitului de securitate umană.

Dar, localizarea ontologică a deficitului de securitate în deficitul de ființă al omului failibil este imposibilă în absența *conștiinței failibilității* căci, „totul începe prin conștiință și nimic nu are valoare decât prin ea”³⁵. Așadar, failibilitatea ar putea fi considerată drept deficitul de ființă *conștientizat* ca finitudine, vulnerabilitate și culpabilitate, altfel spus – conștiința finitudinii, vulnerabilității și culpabilității. Finitudinea și vulnerabilitatea vizează aspectul involuntar al failibilității, în primul rând, caracterul finit al existenței noastre, faptul că suntem muritori, de asemenea, celelalte limite naturale și intelectuale între care evoluăm. Culpabilitatea, în schimb, ne privește direct și personal, greșelile de conduită și păcatele sunt rezultatul activității noastre voluntare, a relelor și erorilor făptuite. În aceste circumstanțe, avansează următoarea teză: *prin avertizare și responsabilizare, conștiința failibilității asumate favorizează diminuarea deficitului de securitate personală și colectivă*.

Se poate observa că accentul acestei teze cade pe *conștiința* deficitului de securitate ca avertizare și responsabilizare. Dacă suntem avertizați asupra finitudinii, vulnerabilității și culpabilității noastre funciare înseamnă că, recunoscând acest fapt, ni-l putem asuma. Asumându-l, în fața omului failibil se deschide perspectiva acțiunii responsabile de convertire a limitelor și slăbiciunilor sale în acte pozitive. Prin recunoașterea failibilității ca dat existențial este pusă în evidență limita naturală a omenescului în raport cu infailibilitatea ființei, infailibilitatea actului-pur-indeterminat-și-universal-de-a-fi. Concomitent însă, prin conștiința failibilității asumate, altfel spus, prin convertirea fragilității și vulnerabilității existențiale în acțiuni inovativ-creative, ființarea umană conștientizează tot mai

³⁴ Martin Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, Humanitas, București, 2006, p. 45.

³⁵ Albert Camus, *Fața și reversul; Mitul lui Sisif; Omul revoltat; Vara*, traducere de Irina Mavrodin, Mihaela Simion și Modest Morariu, RAO, București, 2006, p. 121.

profund unitatea și continuitatea ființei, pe fundalul căreia își proiectează fragila existență individuală și colectivă. Recunoașterea failibilității este, în fond, recunoașterea discontinuității existenței umane, finite și determinate în raport cu ființa infailibilă, infinită și indeterminată. Convertirea failibilității în acte de inovație și creație exprimă, însă, recuperarea, fie și parțială, a ființei, prin *participarea* ființării omenești la continuitatea ființială. Transpare, în felul acesta, efortul omului failibil spre diminuarea propriului deficit de securitate/deficit de ființă prin participarea la ființă.

Dar, asumarea failibilității ridică problema identificării aceluia mod-uman-de-a-fi în stare să ajungă la conștiința failibilității asumate prin participarea la ființă. În aceste circumstanțe existențiale, avansează următoarea teză: *omul failibil își poate diminua deficitul de securitate, implicit, deficitul de ființă, prin participarea la ființă – la actul-universal-și-indeterminat-de-a-fi – în ipostaza ființării comprehensive. În măsura existenței noastre „în” și „prin” actul înțelegerii, devenim ființări comprehensive, conștiente de importanța asumării și convertirii failibilității în acte pozitive.* Stare de veghe prin care capacitatea umană de înțelegere devine mai cuprinzătoare, mai profundă și mai participativă, ființarea comprehensivă favorizează recunoașterea propriei failibilități și a valorii celuilalt devenind, astfel, un actor al diminuării deficitului de securitate prin diminuarea deficitului de ființă. Dar, cum se poate produce acest fenomen?

Printr-un efort reflexiv-volitiv educat în timp, fiecare dintre noi poate trăi starea de participare la actul-indeterminat-și-universal-de-a-fi depășind, în anumite circumstanțe, sciziunea subiect-obiect. Putem atinge, astfel, o profundă și cuprinzătoare înțelegere a faptului-de-a-fi-pur-și-simplu, de a-fi-în-sine, dincolo de obișnuitele și, de altfel, necesarele determinări existențiale, spațio-temporale, în care suntem subiectul și/sau obiectul unei acțiuni oarecare. Conștientizând participarea la actul-indeterminat-și-universal-de-a-fi, ființarea omenească devine o ființare comprehensivă, o ființare mai deschisă securizării decât subiectul centrat cognitiv și acțional pe obiect și valorificarea maximală a acestuia. Nici subiect posesor, nici obiect posedat, omul failibil în ipostaza ființării comprehensive devine *unmod-de-a-fi transindividual, ecosistemic, cu un deficit de securitate diminuat.* Aceasta înseamnă că prin ființarea comprehensivă, fiecare dintre noi are șansa de a se simți ontologic integrat în mediul natural și social ca modalitate transindividuală și ecosistemică de-a-fi. Realizând cănu suntem doar subiecți și/sau obiecte în relațiile noastre cu semenii și mediul înconjurător, putem intui unitatea și continuitatea ființei ca universal-indeterminat-și-pur-act-de-a-fi la care, printr-o *fulgurație existențială*, avem șansa de a participa. Ființarea comprehensivă apare, astfel, ca starea de veghe a omului finit și culpabil care, participând prin existența personală și failibilă la ființa infailibilă, recunoscând-o ca atare, începe să rezoneze la principiile și valorile securizării umane³⁶.

³⁶ Anton Carpinski, *Cultura recunoașterii și securitatea umană*, Institutul European, Iași, 2012.

În concluzie, deficitul de securitate este, esențialmente, deficitul de ființă al omului failibil, iar diminuarea deficitului de securitate devine posibilă prin ființarea comprehensivă, acel mod-uman-de-a-fi în stare să își diminueze deficitul de ființă prin participarea la ființă. Identificarea *ființării comprehensive ca failibilitate asumată prin participarea la ființă* exprimă o anumită opțiune onto-anthropologică, în măsură să proiecteze o terapie a diminuării deficitului de securitate al ființării umane. În continuare, îmi propun identificarea vectorilor și modalităților prin care ființarea comprehensivă reușește diminuarea deficitului de ființă și, implicit, diminuarea deficitului de securitate.

4. Ființarea comprehensivă și diminuarea deficitului de securitate. „Vectori și constelații”

În acest moment al demersului se impune o scurtă recapitulare. Reamintesc că am pornit de la ideea conform căreia trinomul politică-religie-securitate umană poate fi activat sub forma unui discurs argumentativ-terapeutic. Expresie verbală a gândirii și curgerii argumentative, discursul despre politică-religie-securitatea umană a devenit posibil prin construirea tezelor și „practica articulării”³⁷ conceptelor, judecăților, raționamentelor. În spiritul discursivității operaționale sintetizate de Ole Wæver prin sintagma „discurs și structură”³⁸, discursul despre politică-religie-securitate umană a apelat la practica articulării unor teze concepute ca opțiuni ontologice și epistemologice.

În această logică discursivă, avansează o nouă teză, care stipulează următoarele: *ființarea comprehensivă își diminuează deficitul de securitate participând la ființă prin puterea rațiunii și a credinței transpuse în acțiuni rezonabile*. Inserându-se în actul discursiv ce nu este numai lingvistic, ci și unul de viață, omul failibil se implică, totodată, în acțiunile de securizare umană prin meditație filosofică, reflecție teologică, trăire religioasă, respectiv, prin gândire și participare politică. În acest mod, rațiunea naturală, credința revelată, acțiunea rezonabilă apar ca variabile interdependente ce forjează trinomul politică-religie-securitate umană. Rațiunea naturală, credința revelată și acțiunea rezonabilă devin, astfel, adevărați *vectori terapeutici*, liniile de forță ale unei strategii de limitare a deficitului de securitate ce amintesc de „unitățile analizei de securitate:

³⁷ David R Howarth, „Applying Discourse Theory: the Method of Articulation”, în David R Howarth, Jacob Torfing (ed.), *Discourse theory in European politics: identity, policy, and governance*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, 2005, pp. 326-328.

³⁸ Ole Wæver, „European integration and security: analysing French and German discourses on state, nation, and Europe”, în David R. Howarth, Jacob Torfing, *Discourse theory in European politics: identity, policy and governance*, 2005, pp. 35-38.

actori și obiecte de referință”, precum și de „constelațiile de securizare” analizate de Barry Buzan și colaboratorii săi³⁹.

Într-adevăr, vectorii terapeutici sunt *vectori de diminuare a deficitului de securitate*, interacțiunea și modalitățile interconectării acestora alcătuind adevărate constelații de securizare. Amintind de „constelația de securizare”, teoretizată ca „nod de relații de securitate reciproce”⁴⁰, rațiunea naturală, credința revelată, acțiunea rezonabilă alcătuiesc, împreună, o „constelație de securizare”. În ceea ce privește „obiectul de referință”, în cazul securității umane acesta este, desigur, omul failibil care, considerându-se amenințat existențial, emite „pretenția legitimă de a supraviețui”. Atunci când vorbim despre securitate și securizare, la nivel global, regional, local, sau personal, trebuie avute în vedere amenințările existențiale și măsurile de urgență adecvate nivelului, sectorului și obiectului de referință. Întreaga construcție reflexiv-discursivă a acestei lucrări se bazează pe acești vectori terapeutici interconectați în „constelația de securizare”. În această ordine de idei, rațiunea naturală, credința revelată, acțiunea rezonabilă vor face, în continuare, obiectul atenției și explicitării dintr-o perspectivă filosofico-teologică.

Teza de la care plec este următoarea: *întâlnirea rațiunii naturale și a credinței revelate sub semnul harului divin oferă omului failibil șansa diminuării deficitului de securitate prin concilierea tensiunilor dintre rațiune și credință, filosofie și teologie în orizontul spiritualității filosofico-teologice. Conștiință a ființării comprehensive, conștiința filosofico-teologică este conștiința failibilității asumate prin simbiozacugetării interogativ-filosofice, reflecției teologice întru credință, trăirii religioase mărturisitoare*. Dincolo de caracterul tehnic al termenilor filosofici utilizați, conștiința filosofico-teologică rămâne o experiență personală resimțită în forme și intensități specifice de fiecare dintre noi, oamenii failibili ai existenței cotidiene.

Dar, de fiecare dată când încercăm să definim conștiința, ne izbim de dificultatea minții omenești de a înțelege „marea problemă: cum se poate ca experiențe subiective să survină din creiere obiective?”⁴¹. Altfel spus, cum este posibilă transformarea excitației nervoase în stare a conștiinței? În porfida progreselor remarcabile din domeniul neuro-științelor, consider că teoriile neurobiologice ale conștiinței plătesc un tribut semnificativ reducționismului scientist. Aceasta deoarece problema cu adevărat dificilă a conștiinței rămâne problema experienței conștiente. „Atunci când gândim și percepem – arată David Chalmers – există un flux de procesare a informației, dar există și un aspect subiectiv (...), un mod de a fi al unui organism conștient (...). Acest aspect subiectiv este experiența conștientă

³⁹ Barry Buzan, Ole Waever, Jaap De Wilde, *Security: a new framework for analysis*, Lynne Rienner Publishers, 1998, pp. 35-45.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁴¹ Susan Blackmore, *Conștiința: foarte scurtă introducere*, traducere de Mihai Novac, All, București, 2010, p. 8.

(...), calitatea simțită a emoției și experiența unui flux al gândirii conștiente. Ceea ce le unește pe toate este faptul că există un mod de a fi în aceste stări. Toate sunt stări ale experienței (...). Cum putem explica de ce există un mod de a fi care produce o imagine mentală sau experiența unei emoții?”⁴². Într-adevăr, aceasta este întrebarea! Întrebarea despre *natura* conștiinței. Or, teoriile neurobiologice ale conștiinței furnizează explicații parțiale, mai mult sau mai puțin verificabile, privind mecanismele bio-cognitive ale conștiinței. Este un lucru acceptat deja că experiența subiectivă apare pe un suport cerebral-neuronal, dar noi nu dispunem de o explicație științifică satisfăcătoare a acestei apariții, explicarea transformării proceselor neuro-cerebrale în stări de conștiință și viață psihică. De altfel, nici nu cred că neuro-științele ar trebui să răspundă acestei provocări pe care, personal, o resimt ca un mister de ordin spiritual. Probabil, doar *întâlnirea onto-fenomenologiei și onto-teologiei sub cupola unei conștiințe sinoptice ne-ar permite nouă* – oameni failibili capabili de ființare comprehensivă – *o raportare onestă la problema naturii conștiinței*.

Și totuși, avem nevoie de concepte și explicații curente, capabile să aproximeze complexitatea fenomenului numit conștiință. Atunci când, de pildă, Lucian Blaga își intitula cursul litografiat din anul universitar 1946-1947, de la Facultatea de filosofie și literă a Universității din Cluj, *Despre conștiința filosofică*⁴³, el avea în vedere „o stare posibilă, mai complexă a conștiinței”, o „calitate psiho-spirituală” caracterizată „printr-o particulară stare de luciditate”, „un produs de supremă veghe a omului”. De aici, concluzia filosofului, „în «conștiința filosofică», filosofia – ca unul din fundamentalele moduri umane de a rezolva raporturile cu ceea ce «este»– prinde știre de sine. Nu s-ar putea imagina așadar o conștiință filosofică fără de o seamă de acte de reflectare ale gândirii filosofice asupra ei însăși”⁴⁴. Pentru Lucian Blaga, conștiința filosofică este întoarcerea privirii filosofice spre sine. Cu alte cuvinte, *conștiința filosofică este o autoreflexie securizantă a ființării umane*.

În ceea ce privește termenul de conștiință filosofico-teologică, anumite surse ale înțelegerii acestuia putem descoperi în orizontul gândirii lui Toma din Aquino, căci, spune Aquinatul, „(...) a fost necesar pentru mântuirea omului să existe, pe lângă disciplinele filosofice cercetate de rațiunea umană, o anume doctrină conform revelației divine (...) nimic nu oprește ca aceleași lucruri, despre care tratează disciplinele filosofice după cum sunt cunoscibile prin lumina rațiunii naturale, să fie tratate de o altă știință după cum sunt cunoscute prin lumina revelației divine. De aceea, teologia care se referă la doctrina sfântă diferă

⁴² David Chalmers, „Înfruntând problema conștiinței”, în Angela Botez, Bogdan M Popescu (ed.), *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, Cartea Românească, București, 2002, pp. 99-100.

⁴³ Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Facla, Timișoara, 1974, pp. 172-176.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 172.

ca gen de acea teologie care este considerată parte a filosofiei”⁴⁵. Întâlnirea rațiunii naturale și a credinței revelate în conștiința filosofico-teologică a omului failibil este, prin ea însăși, un act sub semnul harului divin. Este un act, căci, „potrivit cu înțelesul propriu-zis al cuvântului, conștiința pune știința în raport cu ceva: într-adevăr, conștiința (*conscientia*) înseamnă *știință împreună cu altceva (cum alio scientia)*. Or folosirea științei la ceva se face printr-un act. De aceea, din înțelesul acesta al numelui se vede despre conștiință că este act”⁴⁶, actul întâlnirii rațiunii naturale și al credinței revelate. Numai că, o asemenea întâlnire este posibilă – spune Sfântul Toma – prin grație divină, prin harul credinței, deoarece „prin har, noi avem o cunoaștere despre Dumnezeu mai desăvârșită decât prin rațiunea naturală (...). Căci lumina rațiunii naturale a inteligenței este întărită prin infuzia luminii harului, iar uneori chiar și imaginile sunt formate prin intervenția divină în imaginația umană (...) așa cum apar în viziunile profetice”⁴⁷. Înțeleptită prin orientarea sa spre profunzimea spirituală a Ființei infailibile, rațiunea naturală deschide omului failibil porțile filosofiei ființei și ale existenței. Credința trăită ca revelație divină și încredințare-în-Persoana-Absolută-a-Dumnezeului-Mântuitor, dezvăluie omului finit și culpabil o teologie a mântuirii. Întâlnirea *rațiunii înțeleptite* și a *credinței mântuitoare*, acesta este mesajul securizant al conștiinței filosofico-teologice pentru fiecare dintre noi!

Nu întâmplător, mai târziu, în secolul al XX-lea, în spiritul documentelor Conciliului Vatican II, Papa Ioan Paul al II-lea va vorbi despre credință și rațiune ca despre „două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului”⁴⁸ și „revelarea înțelepciunii lui Dumnezeu”, despre *recta ratio, Dei Verbum* și „compatibilitatea intimă” dintre credința ce se explică prin rațiune și rațiunea ce se întărește prin credință. Și, în același spirit al înnoirii și aprofundării sacrelor învățături creștine, Karl Rahner avea să dezvolte teza „unității” și „întrepătrunderii” filosofiei și teologiei, plecând de la afirmația conform căreia „teologia ar putea fi autentic predicată doar în măsura în care reușește să intre în contact și să dialogheze cu întreaga autoînțelegere profană a omului într-o anumită epocă, să o asimileze și să se lase îmbogățită de aceasta atât în privința limbajului, dar mai ales a conținutului teologic în sine”⁴⁹. Tradiția tomistă a conlucrării gândirii filosofice și a reflecției teologice ne îndreptățește, cred, să vorbim despre o conștiință filosofico-teologică.

⁴⁵ Toma din Aquino, *Summa theologica*, Partea I, Q 1, art. 1, traducere de Alexander Baumgarten et al., Polirom, Iași, 2009.

⁴⁶ *Ibidem*, Q.79, art. 13.

⁴⁷ *Ibidem*, Q.12, art. 13.

⁴⁸ Papa Ioan Paul al II-lea, „Fides et Ratio”, în *Enciclice*, ARCB [Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București], București, 2008, p. 759.

⁴⁹ Karl Rahner, *Words of faith*, Crossroad Publishing Co., New York, 1987.

După cum constatăm prin exercițiul filosofării, conștiința filosofică este un *exercițiu al discernământului prin comprehensiune*. În timp ce conștiința teologică ajunge la certitudini prin credința în Infailibilitatea divinității, conștiința filosofică ne apropie de înțelegerea sensului existenței prin puterea comprehensivă a înțelepciunii. În același timp, credința religioasă este personalizarea harului divin care aduce împăcarea cu noi înșine prin asumarea și raportarea failibilității umane la Infailibilitatea divină. *Topos* privilegiat al întâlnirii intelectului și rațiunii omului failibil cu încredințarea-mântuitoare-în-Ființa-infailibilă-a-divinității, conștiința ființării comprehensive este, dintr-o perspectivă filosofico-teologică, *actul comprehensiunii dublat de harul credinței în căutarea înțelepciunii și mântuirii sufletești*. În această lumină filosofico-teologică, conștiința ființării comprehensive contracarează derapajele amurale ale „științei fără conștiință”, pe cele teziste și manipulatorii ale ideologiilor și propagandei, sau pe cele fundamentaliste ale unor secte și confesiuni. Acesta este, așadar, orizontul spiritual ce luminează procesele cognitiv-comprehensive ce stau în atenția unei conștiințe filosofico-teologice.

În ceea ce mă privește, atunci când vorbesc despre conștiința filosofico-teologică, am în vedere experiența metafizico-religioasă personală, experiența mea ca om failibil ce îmi asum „un model personal al lumii”⁵⁰ prin meditații filosofice, reflecții teologice, trăiri religioase din dorința și în speranța diminuării deficitului meu de securitate prin diminuarea deficitului de ființă. Conștiința filosofico-teologică este „simbioza concretă”⁵¹ a cugetării filosofice, reflecției teologice, trăirii religioase la nivelul ființării comprehensive. După cum se observă, acest punct de vedere este unul *ontologico-antropologic cu deschidere teologică* vizând, pe de o parte, omul failibil, ființarea umană multiplu determinată, plasată în centrul existenței cunoscute și, pe de altă parte, ființa, actul-universal-și-indeterminat-de-a-fi. Omul failibil își poate asuma failibilitatea deoarece – prin intelectul comprehensiv și rațiunea euristică, intuiția pătrunzătoare și revelația spirituală, rugăciunea mărturisitoare și darul credinței – își poate încredința limitele și vulnerabilitățile, temerile și angoasele *Ființei-Desăvârșite-Personalizate-numită-Dumnezeu*. Conștiința filosofico-teologică este, așadar, o conștiință *onto-teologică cu valențe spiritual-terapeutice*, securizante pentru omul failibil, deoarece este conștiința asumării finitudinii, vulnerabilității și culpabilității acestuia prin reflecții filosofico-teologice și trăire religioasă.

Dar, cum ar putea conștiința spiritualității filosofico-teologice diminua deficitul de securitate al omului failibil angajat în treburile zilnice? În ce condiții ar putea o asemenea expresie a conștiinței filosofico-teologice produce efecte

⁵⁰ Henri Ey, *Conștiința*, traducere de Dinu Grama, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 60.

⁵¹ Maurice Blondel, *La pensée Tome I*, Presses Universitaires de France, Paris, 1934, p. XIV.

securizante în politică și religie? Care este rolul acțiunii rezonabile în securizarea individului și a colectivității? Încerc să răspund la aceste întrebări, prin teza următoare: *în calitate de „realitate ontologică”, acțiunea rezonabilă contribuie la împlinirea practică a conștiinței filosofico-teologice. Coordonată existențială prin care omul failibil se exprimă, produce, transformă, influențează, acțiunea rezonabilă este un-mod-de-a-exista-acționând-cu-discernământ. Un asemenea mod-de-a-exista ar face posibilă politica rezonabilității asumate, o strategie personală de reflecție și implicare lucidă a omului failibil în viața publică, expresie a rezonabilității politice și religioase.*

Teza anterioară mi-a fost sugerată de contribuțiile lui Maurice Blondel la temele acțiunii, ale gândirii și ale ființei⁵². Teza unității „formei substanțiale” prin încastrarea rațiunii în acțiune mi se pare – în această ordine de idei – pe cât de profundă, pe atât de valorificabilă. „După cum am arătat studiind gândirea și ființa – scria filosoful francez referindu-se la celelalte monografii dedicate acestor teme – rațiunea este în noi o putere esențialmente ireductibilă la formele inferioare ale vieții animale. Dacă rațiunea este o facultate a universalului și a principiilor transcendente, dacă aceasta pătrunde și însuflețește orice ființă umană (...), atunci există în compusul nostru organic o prezență imanentă și informatoare, aceea a unei *activități virtualmente rezonabile* (subl. mea) care, pentru a pregăti și face posibil *actus humani*, modelează și organizează deja orice *actus hominis* (...)”⁵³. Concepută drept actul uman, deliberat, conștient (*actus humani*) ce informează și organizează orice act omenesc, involuntar (*actus hominis*) sau, „sufletul invizibil ce dă impuls diversității mișcărilor”, acțiunea rezonabilă capătă statutul unei „realități ontologice”.

În calitate de „realitate ontologică”, acțiunea rezonabilă contribuie la împlinirea practică a conștiinței filosofico-teologice. Amintind de formula tomistă, *contemplata aliis tradere*, acțiunea rezonabilă apare ca o acțiune apostolică de împărtășire în comunitate a conștiinței spiritualității și pregătire a comunității pentru o viață mai bogată și mai securizată – o viață concomitent contemplativă și activă. Detaliind, acțiunea rezonabilă transpune în praxis conștiința spiritualității filosofico-teologice cu ajutorul intelectului, prin care înțelegem, „sesizăm pur și simplu adevărul inteligibil”⁵⁴ și al rațiunii, prin care „înaintăm de la un în-

⁵² Maurice Blondel, *La pensée Tome I.*; Maurice Blondel, *L'être et les êtres: [essai d'ontologie concrète et intégrale]*, Félix Alcan, Paris, 1935; Maurice Blondel, *L'Action: par Maurice Blondel, Tome I. Le problème des causes secondes et le pur agir.*, Impr. des Éditions provençales, Paris, 1936; Maurice Blondel, *L'Action: par Maurice Blondel, ... Tome II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement.*, impr. Aux Éditions provençales; F. Alcan, Aix; Paris, 1937.

⁵³ Maurice Blondel, *L'Action*, pp. 71-72.

⁵⁴ Toma din Aquino, *Summa theologiae*, Q. 79, art. 8.

teles la altul pentru a cunoaște adevărul inteligibil”⁵⁵. Mediind între exigențele intelectului speculativ și nevoile vieții practice, confruntându-se cu provocările realității și presiunea contingentelor, negociind competiția intereselor, rațiunea practică nu este altceva decât acțiune rezonabilă.

Este important de remarcat faptul că studii și cercetări din arealul științelor cognitive, ale biologiei moleculare și neuroștiințelor au confirmat, în ultimele decenii, intuiții și reflecții filosofico-teologice. Devine tot mai clar că trăirile religioase ale ființării umane sunt susținute prin plasticitatea cerebrală și mecanismele neuronale de un creier „construit astfel încât să perceapă și să genereze realități spirituale. Totuși, el nu poate asigura acuratețea acestor percepții. În schimb, creierul nostru folosește logica, rațiunea, intuiția, imaginația și afectele pentru a-l integra pe Dumnezeu și universul într-un sistem complex de valori personale, comportamente și credințe”⁵⁶. Desigur, neuroștiința nu se pronunță asupra existenței sau nonexistenței lui Dumnezeu, neuroștiința nu se substituie învățaturii teologice și nici reflecției filosofice, dar ea „poate înregistra efectele pe care credințele și experiențele religioase le au asupra creierului”⁵⁷. Iar efectul cel mai important, în opinia mea, este acela că *felul în care îl concepem pe Dumnezeu desparte atitudinile rezonabile de cele nonrezonabile și, implicit, politicile securizante de cele nonsecurizante*. Dar să-i ascultăm pe specialiștii în neuroștiințe: „dacă credința în Dumnezeu vă dă un sentiment de confort și securitate, atunci Dumnezeu vă va intensifica viața. Dar, dacă îl vedeți pe Dumnezeu ca pe o zeitate răzbunătoare care vă dă o justificare atunci când faceți rău altora, o astfel de credință poate de fapt să vă dăuneze creierului pentru că vă motivează să acționați în moduri sociale distructive”⁵⁸.

În concluzie, diferențele semantice dintre termenii „rațiune”, „rațional”, „rezonabil” induc ideea că rezonabilitatea este *capacitatea de a folosi rațional rațiunea*, de a o folosi moderat și eficient, fără excese, în corelațiile sale firești cu alte dimensiuni psihice (afectele și sentimentele), trăsături caracteriale (determinarea, demnitatea, spiritul echitabil etc.), date conjuncturale. Dacă raționalitatea este modul general de a fi al rațiunii în oameni și acțiuni, rezonabilitatea desemnează „o virtute mai socială decât raționalitatea”⁵⁹, judecata sănătoasă și cumpănită, normalitatea psihică, rațiunea practică și chibzuită. „Mai concretă

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Andrew B. Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul: descoperirile inovatoare ale unui prestigios neurolog*, traducere de Ramona Neacșa Lupu, Curtea Veche, București, 2009.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ David Miller et al., *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Humanitas, București, 2006.

decât actul”⁶⁰ – actul ca esența însăși a ființei, actul-pur-și-universal-de-a-fi – acțiunea este o coordonată existențială prin care omul failibil se exprimă, produce, transformă, influențează. „Principiu, mijloc și scop în același timp al unei operații”⁶¹, acțiunea rezonabilă ar putea fi ontologic definită, *un-mod-de-a-exista-acționând-cu-discernământ*. Un asemenea mod-de-a-exista, transpus într-o *politică a rezonabilității asumate*, ar permite omului failibil o strategie personală de securizare. Dar, dincolo de „vectorii și constelațiile” securizării, deficitul de securitate persistă în viața socială. Aceasta ne reamintește faptul că avatarurile securizării și insecurizării umane au loc pe scena politicii și a religiei în dinamica istorică a secularizării.

5. Politica, religia și securitatea umană în dinamica secularizării

Teza acțiunii rezonabile ne îndreaptă atenția spre realitatea social-istorică în miezul căreia securitatea umană se confruntă cu multiple procese politice, religioase, de secularizare. În aceste circumstanțe, în spiritul unui postsecularism cu dublă deschidere – atât spre realitatea social-istorică, cât și spre mesajul teologico-antropologic – constatăm că instituțiile politice și cele religioase gestionează tensiunea permanentă dintre laic și religios, secularizare și sacralizare. Inspirată de virtuțile complementarității necesare, poziția postsecularistă adoptată în acest studiu este aceea a dublei deschideri: spre funcționalitatea social-istorică a politicii, religiei, secularizării și, de asemenea, spre conținutul și mesajul teologico-antropologic al religiei. Spiritul complementarității și al dublei deschideri transpare și în următoarea teză: *deficitul de securitate umană este condiționat de formele și actorii secularizării, dar și de mesajul teologico-antropologic al religiei*.

Complexă din punct de vedere teoretic, dramatică din punct de vedere politic, secularizarea circumscrie o problematică densă și mereu actuală. Încărcat permanent cu o miză politică, conceptul secularizării își schimbă semnificația, cunoscând sensuri și evoluții diferite, în funcție de domeniul de referință, credința religioasă, perspectiva analitică, poziția ideologică. Din acest motiv, „conceptul de secularizare este privat de o definiție standard”, admit recent enciclopediile de specialitate⁶². Mai mult, cred că secularizarea face parte din categoria „conceptelor esențialmente contestate”, controversate din varii perspective și interese politico-religioase. În acest context, voi încerca o ordonare a fațetelor secularizării. Sistematizând, identific în primă instanță, un sens *general* al secula-

⁶⁰ André Lalande, René Poirier, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Lindsay Jones, Bryan R. Wilson, „Secularization”, în Lindsay Jones, Mircea Eliade, Charles Adams (ed.), *Encyclopedia of religion*, Macmillan, New York, 2005, p. 8215.

rizării și unul *conjunctural*. Sensul general, abstract și neutru este sensul consacrat în dreptul public, conform căruia „secularizarea” se referă la transferul persoanelor, bunurilor, instanțelor din domeniul religios în domeniul secular, pentru o folosire civilă sau laică. Conotația semantică a termenului secular (*saeculum*) dezvăluie faptul că realitatea socială în creștinismul medieval era structurată în două domenii distincte, „religiosul” dominant și „secularul” subordonat. Modernitatea este aceea care pune în discuție acest raport. Oricum, diferențierea între clerul monahal sau *regular* restras în mănăstiri și sihăstrie și clerul preoțesc sau *secular* funcționând în lumea profană, a fost și a rămas una din manifestările acestui dualism. De aceea, o primă uzitare în dreptul canonic a termenului de secularizare avea în vedere părăsirea mănăstirii de către un călugăr și trecerea lui în rândurile clerului de mir.

Racordat la procesul modernizării și la diversele perspective analitice, religioase și politice intrate în joc, termenul de secularizare a căpătat anumite semnificații conjuncturale. Astfel, în funcție de poziția și interesul celui care inițiază secularizarea, disting, pentru început, două tipuri majore: *secularizarea endogenă* și *secularizarea exogenă*. Inițiată de revoluția creștină, controlată din interiorul învățăturii și practicii creștine, secularizarea endogenă se caracterizează prin reorientarea umanist-teocentrică a relațiilor dintre Dumnezeu, om și comunitate. Inițiată de pe pozițiile determinismului istoric, scientismului pozitivist, filosofiilor materialiste, uneori ateiste, secularizarea exogenă se autoproclamă, în numele unui model uman de inspirație umanist- antropocentrică, agentul oamenilor și instituțiilor societății laice emancipate de tutela religiei, clerului și a bisericii.

În ceea ce privește secularizarea din interiorul creștinismului, aceasta este forma originară și autocontrolată a unei secularizări resimțită ca necesară de doctrina și practica religioasă creștină. Personal, denumesc această formă specifică de secularizare, *secularizarea comprehensivă*, datorită capacității religiei creștine de a înțelege și exprima într-o nouă manieră raporturile dintre divin și uman, biserică și stat, comunitatea credincioșilor și colectivitatea laicilor. Împlinire în lumina harului, a Legii dată de Dumnezeu pe muntele Sinai la Întâiul Legământ, Noul Legământ este dat omului pentru a-L cunoaște și iubi pe Dumnezeu prin Hristos. Întreaga doctrină și cateheză creștină propagă Iubirea lui Dumnezeu și a tuturor creaturilor Sale și, prin aceasta, *autentica emancipare a omului prin eliberarea de povara propriilor păcate*. Un astfel de om deschis mărturisirii de credință întru mântuirea sufletului și iertarea păcatelor asumate devine capabil de înțelegere și întâmpinare creștină a lumii seculare și a instituțiilor laice moderne. Reconstrucția conceptuală a secularizării comprehensive presupune asimilarea, în plan social-istoric, a dualității ontologice divin-uman, biserică-stat, credincioși-laici, dintr-o perspectivă a deschiderii și comunicării necesare. Prin corelarea a două dimensiuni complementare – esența teologico-antropologică și

funcționalitatea social-istorică – creștinismul a conceput secularizarea comprehensivă pregătind, astfel, confruntarea cu secularizarea exogenă și modernitatea politică. Secularizarea comprehensivă ne face, cred, mai receptivi la următoarea afirmație a lui Carl Schmitt: „fără conceptul secularizării nu putem înțelege istoria ultimelor secole”⁶³. Atunci când se referă la conceptul secularizării, juristul german are în vedere secularizarea moderată și rezonabilă, posibilă în unele medii cultural-politice prin faptul că a fost îndelung pregătită prin secularizarea comprehensivă inițiată de revoluția creștină.

În ceea ce privește secularizarea exogenă, consider că aceasta a cunoscut următoarele forme: *moderată (rezonabilă)*, *radicală (mistificatoare)*, *hibridă (duplicitară)*. În continuare realizez o succintă caracterizare a fiecăreia dintre ele. Trecerea de la economia feudală de subzistență la piața liberă de mărfuri și capitaluri, de la societatea medievală, statică și închisă, la societatea burgheză, dinamică și deschisă, de la monarhia absolută de drept divin la statul laic parlamentar-constituțional, de la paradigma geocentrică și fizica teleologică aristotelică la paradigma heliocentrică și mecanica galileano-newtoniană a însemnat schimbarea revoluționară a coordonatelor civilizației umane în plan social, economic, politic, cultural. O asemenea transformare de paradigmă presupunea re-discutarea raporturilor divin-uman, sacru-profan, prin încurajarea diferențierilor funcționale proprii societății laice și activarea potențialului creativ al individului liber. Mai mult, o asemenea transformare presupunea chiar o anumită „secularizare a teologiei” prin spargerea monopolului monahic și ecleziastic al cunoașterii și apariția universităților și profesorilor laici. Dedicată cunoașterii supranaturale, *învățăturii de credință prin credință și rațiune*, teologia modernă capătă și o dimensiune laică prin orientarea ei către lume, *ad seculum*, prin faptul că „a fost concepută de laici pentru laici”⁶⁴. Un fapt de o asemenea importanță nu ar fi fost posibil, însă, în absența pregătirii lui culturale prin secularizarea inițiată de revoluția creștină. Începută în zorii modernității, secularizarea moderată a preluat și valorificat potențialul reformator al creștinismului din perspectiva oamenilor și instituțiilor societății laice. Această formă a secularizării exogene a ajuns, în timp, cu mari eforturi și sinuozități, prin practica democrațiilor consolidate, la toleranță, recunoaștere, conciliere și reconciliere în tratarea dificilelor raporturi: sacru-profan, religie-politică, biserică-stat, religie-ideologie-fundamentalism, precum și în abordarea dialogului inter-religios și inter-confesional. Această formă a secularizării, constând în specializarea funcțională și emanciparea economică, politică, culturală a domeniului secular de controlul instituțiilor religioase, poate

⁶³ Carl Schmitt, *Teologia politică*, traducere de Maria Marian, Editura Universal Dalsi, București, 1996, p. 16.

⁶⁴ Amos Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, traducere de Walter Radu Fotescu, Humanitas, București, 1998, p. 11.

fi privită ca *replica laică, moderată și non atee* la secularizarea originară, inițiată din interiorul creștinismului.

Secularizarea *radicală și mistificatoare*, în schimb, este *replica laică, irațională și atee* a voluntarismului politic specific regimurilor totalitare ale secolului al XX-lea. Apărute pe fondul unor crize conjuncturale în democrațiile liberale mai tinere și fragile – precum Italia și Germania după Primul Război Mondial – sau al unor crize de sistem din societățile închise și autocratice de tip preindustrial – cazul Rusiei țariste la începutul secolului al XX-lea –, curente populiste și demagogice precum fascismul, nazismul și, mai ales, comunismul, au impus o secularizare agresivă, puternic orchestrată ideologic, cu urmări grave în mentalul individual și colectiv. Indiferent de orientare – corporatistă, naționalistă, rasistă, a luptei de clasă și dictaturii proletariului – ideologiile totalitarismului au funcționat ca adevărate „religii seculare”, vizând legitimarea regimurilor totalitare⁶⁵. O observație profundă a lui Nikolai Berdiaev referitoare la comunism, dar cu aceeași valabilitate și pentru fascism și nazism, își găsește locul aici: „De fapt, comunismul se opune oricărei religii, mai puțin în numele sistemului social pe care-l încarnează, cât pentru că el însuși reprezintă o religie. Deoarece vrea să fie o religie aptă să înlocuiască creștinismul, comunismul pretinde să răspundă aspirațiilor religioase ale sufletului omenesc, dând un sens vieții. Comunismul se vrea universal, vrea să comande întregii existențe și nu numai în unele din momentele acesteia”⁶⁶. Cum au reușit comunismul, fascismul, nazismul, pentru o perioadă de timp, această „performanță”? Printr-o substituție absurdă și grotescă realizată prin forță și propagandă. Profanarea divinității și critica ateistă a religiei în regimurile totalitare au urmărit subminarea și înlocuirea acestora cu discursul pervers și manipulatoriu al partidului unic și cultul idolatric al conducătorului absolut.

Secularizarea *hibridă și duplicitară* a apărut atunci când s-a încercat combinarea unei religii naturale, în regim privat, cu o religie seculară, oficială, în regim public. Asemenea situații s-au întâlnit, de la caz la caz, în regimurile de dictatură totalitară, atât în perioadele represive, cât și în cele, relativ, mai puțin represive. După cucerirea puterii, mai ales după reprimarea masivă și violentă a dușmanului de clasă, inclusiv a clerului, în faza consolidării regimului politic și încercării asidue de a dobândi o legitimitate populară, partidele comuniste au adoptat, din rațiuni tactice, o atitudine mai tolerantă față de religie și biserică. În acest context, secularizarea era asociată cu progresul științei și declinul general și implacabil al religiei, schimonosite caricatural în prejudecată, înapoiere și obscu-

⁶⁵ A. L. Greil, „Secular Religions”, în Neil Smelser, Paul Baltes (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier Science Ltd, 2001, pp. 13783-13786.

⁶⁶ Nikolai Aleksandrovitch Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, traducere de Lucienne Julien Cain, Gallimard, Paris, 1963, p. 316.

rantism. Gestionată prin instrumentele puterii autodeclarată atee, secularizarea hibridă și duplicitară tolerează religia în sfera privată și reușește, într-o anumită măsură, instrumentarea ideologică a religiei în sfera publică. În contextul secularizării hibride și duplicitare, nu sunt excluse politicile de compromitere și racolare a elementelor predispuse din rândurile clerului și ale credincioșilor. Politica oficială perversă a regimurilor politice dictatoriale față de religie favorizează comportamentul duplicitar la nivel individual și colectiv.

Dar cum ne putem apropia de înțelegerea dualității ontologice divin-uman și a proiecției sale social-istorice? Cercetarea mecanismelor securizării umane prin afiliere politică și religioasă oferă o asemenea posibilitate. În această ordine de idei, apar noi întrebări: ce sunt afilierea și care este rolul lor în societate? Prin ce mecanisme de afiliere reușesc politica și religia securizarea oamenilor și a comunităților? Cum apar riscurile insecurizării în sistemele de afiliere politică și religioasă?

6. Politica, religia și sistemul afilierilor securizante

Într-o remarcabilă suită de eseuri concepute într-o formă dialogală⁶⁷, explicabil „având în vedere caracterul explorator și controversabil al problematicii discutate”⁶⁸, Terente Robert și Sorin Vieru configurează conceptul de *afiliere* drept, „o relație de sursă umană”⁶⁹ generată de diversele trebuințe resimțite în sfera publică sau în cea privată. Variate și dinamice, rețelele de afiliere constituie adevărate sisteme de „conexiune inversă (...) cu autoînvățare”⁷⁰. Într-un regim democratic, fiecare dintre noi, ca persoană liberă, se poate afilia la o asociație profesională, sindicală, politică, culturală, religioasă etc., la scară națională sau internațională. De asemenea, organizații și instituții politice, economice, profesionale, culturale, sportive etc., în plan național, se afiliază, de obicei, organizațiilor și instituțiilor internaționale de profil. Din moment ce sistemele de afiliere sunt omniprezente și atât de diferite, care este rațiunea actelor de afiliere?

Importantă pentru înțelegerea sistemului afilierilor este identificarea motivației actelor de afiliere. Etimologia termenului „afiliere” este sugestivă în acest sens. Verbul din limba latină, *affiliare*/a lua ca fiu, a înfia, a conferi paternitate, a conferi protecție indică o legătură profundă și ancestrală între *afiliere* și *securizare* în plan religios și politic. Este o legătură profundă, explicabilă prin im-

⁶⁷ Terente Robert, Sorin Vieru, *Riscul gândirii*, Humanitas, București, 1990; Terente Robert, *Politica: dincolo de temeri și tentații*, Editura Ara, București, 1993; Sorin Vieru, Robert Terente, *Noile riscuri ale gândirii politice*, All, București, 2011.

⁶⁸ Sorin Vieru, Robert Terente, *Noile riscuri ale gândirii politice*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

posibilitatea garantării securității datorită naturii failibilite a umanului. Dobândirea unei relative stări de siguranță pentru entitatea afiliată (persoană, grup, instituție) se poate obține prin subordonarea și cooperarea acesteia cu o entitate afiliantă (organizație, instituție, idee) ce conferă paternitate, implicit drepturi, legitimitate, autoritate, prestigiu, putere, entităților afiliate. Securizarea prin afiliere este, esențialmente, o strategie de prevenire și asumare a riscurilor prin subordonare și cooperare cu instanțe de ordin jurisdicțional superior în plan politic, religios, economic, cultural, educațional, sportiv etc. Din perspectiva securizării prin afiliere, securizarea umană vizează contracararea unei amenințări existențiale la adresa ființării umane, prin afilierea acesteia la anumite entități afiliante: credințe, practici și instituții religioase, ideologii, mișcări și organizații politice etc. În aceste circumstanțe existențiale, teza afilierilor securizante susține *posibilitatea diminuării deficitului de securitate în funcție de rezonabilitatea afilierilor politice și religioase*. Securizarea politică apare ca o securizare prin afiliere a unei persoane, grup, partid, stat la o instanță politică seculară, influentă, superioară din punct de vedere jurisdicțional, iar securizarea religioasă – securizarea prin afiliere a unei persoane, grup, popor la puterea supranaturală a divinității prin adoptarea doctrinei, bisericii și a cultului divinității respective.

În registrul experienței religioase, legătura profundă, securizantă, paternal-filială, transpare de nenumărate ori în tradiția iudeo-creștină. „Și a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!”⁷¹. Prin Creație, Dumnezeu i-a conferit omului protecția Sa, puterea de a stăpâni „tot pământul”. Altfel spus, prin grija și îngrijirea Sa, Dumnezeu i-a conferit omului securitate. Aceeași legătură securizantă, paternal-filială, transpare, de pildă, în *Epistola către Romani*, atunci când sfântul apostol Pavel spune: „Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu”⁷². „Pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte!”⁷³. „Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu”⁷⁴. Cuvintele sfântului apostol Pavel ne iluminează, arătându-ne că încreștinarea prin Duhul lui Dumnezeu nu mai înseamnă împilare, robie și teamă, ci mântuirea sufletului prin primirea Duhului înfierii, altfel spus, primirea oamenilor ca fii ai lui Dumnezeu, securizarea oamenilor prin afilierea la Dumnezeu.

Estimarea rezonabilității unei afilieri securizante – fie aceasta politică și/sau religioasă – ridică o serie întrebări dificile privind evaluarea oportunității,

⁷¹ *Facerea*, I: 26.

⁷² *Romani* 8: 14.

⁷³ *Romani* 8: 15.

⁷⁴ *Romani* 8: 16.

priorității, utilității, riscurilor respectivei afilierei. Dar, mai întâi, când devine o problemă, problemă de securitate? O problemă devine una de securitate, o problemă cu prioritate absolută, atunci când este resimțită ca o *amenințare existențială* a unei persoane, colectivități, stat, națiune sau, la limită, la adresa civilizației umane. Înțelegă astfel, securitatea concentrează o multitudine de aspecte într-un adevărat complex de securitate. Nu întâmplător, Barry Buzan și colaboratorii propun plasarea problemelor publice într-un spectru analitic în care zonele de referință sunt următoarele: *nepolitizat, politizat, securizat*. „În teorie – scriu ei – orice chestiune publică poate fi localizată într-un spectru, variind de la nepolitizat (statul nu se preocupă de această chestiune, iar aceasta nu este un subiect de dezbatere publică și de decizie), trecând prin politizat (chestiunea face parte din politica publică, fiind necesară forța decizională a guvernului și alocarea de resurse sau, mai rar, alte forme de guvernare comună), ajungând la securizat (chestiunea este prezentată ca o amenințare existențială, fiind necesare măsuri de urgență și justificarea acțiunilor în afara rigorilor procedurii politice). În principiu, plasarea problemelor în acest spectru este deschisă: în funcție de circumstanțe, orice problemă putând fi plasată în oricare dintre părțile spectrului. În practică, plasarea variază substanțial de la stat la stat (dar și în timp)”⁷⁵. Faptul că o problemă publică poate fi resimțită ca una de ordin securitar sau nu, la niveluri și în zone diferite, relativizează și complică foarte mult procesul evaluării nivelului de securitate sau insecurity în cauză și, implicit, a politicii de securitate ce trebuie adoptată.

Exemplele în acest sens sunt numeroase. Liberalismul modern, de pildă, a depolitizat spațiul privat din rațiunea securizării acestuia, în schimb, mișcările feministe politizează spațiul privat din nevoia securizării de gen. La rândul său, fundamentalismul islamic politizează religia din dorința securizării sistemului. Din aceleași rațiuni securizante, regimurile fasciste și cele comuniste minimalizează religia, dar politizează cultura. Mișcările ecologiste politizează problematica ecosistemică în speranța securizării mediului. Observăm că, de la caz la caz, tendințele deplasării între zonele spectrului variază în funcție de ideologia și interesele în cauză, securitatea fiind invocată ca prioritatea absolută, replică și soluție la ceva ce este resimțit ca o amenințare existențială. Politizarea și securizarea merg, de cele mai multe ori, mână în mână, securizarea utilizând ca mijloc și instrument politizarea. Este o situație pe care o denumesc *securizarea prin politizare*. Situațiile de *securizare prin depolitizare* sunt, de asemenea, interesante, strategia securizării apelând, în acest caz, la alte mijloace și instrumente de factură personală, culturală, spirituală, mistică, artistică sau, în unele cazuri excepționale, la măsuri excepționale. În același timp, există situații istorice în care are loc *securizarea prin sacralizare*, respectiv, *securizarea prin secularizare*.

⁷⁵ Barry Buzan, Ole Waever, Jaap De Wilde, *Security*, pp. 23-24.

În ceea ce privește securizarea prin politizare, folosesc termenul „politizare”⁷⁶ cu sensul său tehnic, de dicționar: „a orienta ceva în sens politic”, „a da unui lucru un caracter politic”, „a prezenta ceva sub raport politic”. Având în vedere această accepțiune neutră, constatăm că persoane, instituții, idei din cele mai diferite domenii – industrial, agrar, comercial, financiar-bancar, cultural-artistice, mediatic, educațional, științific, medical, religios, sportiv etc. – pot fi politizate prin intrarea lor în sfera de interese și acțiune a unor instituții ale statului, a partidelor, a unor grupuri de presiune sau a unor lideri politici. Cum se explică acest fenomen? Prin menirea lor – *instituirea ordinii sociale* și prin mijloacele îndeplinirii acestei meniri, *puterea* alocatoare de autoritate publică și *politicile sectoriale* alocatoare de proiecte și resurse – politicul și politica atrag și influențează indivizi, instituții, idei, tipuri de activitate. În aceste circumstanțe, considerăm că se poate vorbi despre o *politizare defond*. Prin politizarea de fond înțeleg procesul prin care, într-o colectivitate umană, politicul și politica instituie o anumită ordine socialmente necesară. Folosesc termenul *politicul* într-un sens general, existențial, ca entitate socio-umană cu menire social-fondatoare, iar *politica* în sensul său curent și concret de gestionare în plan intern și extern a intereselor publice ale unei comunități umane prin instituționalizarea raporturilor de putere.

O primă constatare decurgând din cele afirmate până acum este aceea că trăim într-o anumită ordine socială instituită prin procesul firesc și necesar al politizării de fond. *Conviețuirea-umană-organizată-politic* este menirea politizării de fond, realizată prin dinamica instituționalizată a raporturilor de putere și coordonarea politicilor publice. În aceste circumstanțe, atât politicul *explicit*, manifest prin acțiuni și efecte directe și imediate, cât și politicul *implicit*, latent, cu acțiuni și urmări indirecte, perceptibile în timp, afectează evoluțiile sociale, instituționale, dar și destinele personale și familiale. Trăim, acționăm și reacționăm sub fluxul și refluxul politizării de fond sub incidența unor procese și evenimente politice, a unor acte decizionale la nivel internațional, național sau local. Viața publică și spațiul privat resimt, direct sau indirect, efectele diferitelor fenomene politice, fie că este vorba despre colapsul comunismului est-european, atentatele teroriste de la New York, Madrid, Tel Aviv sau Bagdad, legile și ordonanțele privind taxele, impozitele, salariile, politica de sănătate sau cea educațională.

În același timp, constatăm că, indiferent de gradul politizării, de orientarea ideologică sau regimul politic, nimic nu este numai politic. Orice activitate, grup și instituție politică, fiecare om politic ca atare, suportă numeroase condiționări și influențe extrapolitice, unele pozitive, altele negative. În mișcările politice ale puterii și opoziției, în procesele decizionale din orice structură instituțională – centrală sau locală, de stat sau de partid – în activitatea fiecărui om politic, scopurile și mijloacele politice se combină, în funcție de diversitatea tacticilor și

⁷⁶ DEX, 1998.

conjuncturilor, cu scopuri și mijloace extrapolitice, publice sau private, formale sau informale, de ordin economico-financiar, psiho-social, etnic, național, cultural, mediatic și, bineînțeles, religios etc. Ca și influența politicii, influența religiei este dublă: integratoare sau dezintegratoare. O religie poate derapa devenind o forță dezintegratoare atunci când, din punct de vedere doctrinar, devine fundamentalistă, iar din punctul de vedere al practicii cultului, fanatică. Mai mult, în planurile tactico-strategice ale acțiunilor politice își găsesc loc, nu rareori – pe lângă negociere și compromis, persuadare și influențare – dezinformarea, manipularea, corupția, intimidarea, șantajul etc. Răul politic, ca și cel religios, exprimă failibilitatea experiențelor politice și religioase ale ființării umane. Observăm, așadar, că afirmația „nimic nu este numai politic” dezvăluie numeroase aspecte și condiționări extrapolitice ce influențează și, la rândul lor, sunt influențate în forme și grade variabile de factorul politic.

Dacă „nimic nu este numai politic”, aceasta înseamnă că diversele forme ale activității umane etc. coexistă și concurează într-o lume a sistemelor deschise. Într-o astfel de lume, există o largă posibilitate de afiliere politice și religioase, diminuarea deficitului de securitate personală depinzând de inspirația și rezonabilitatea afilierii la o anumită formă de activitate sau la o combinație de activități. Mai mult, în lumea sistemelor de activitate umană, afilierea religioasă a actorilor, ideilor, instituțiilor politice, pe de o parte, afilierea politică a bisericilor, credințelor, mișcărilor religioase, pe de altă parte, a consolidat, în timp, un sistem complex – mental, acțional, instituțional – al conexiunilor reciproce între politică și religie: religiile politice și teologia politică.

În ceea ce privește conceptul de religie politică, îi datorăm lui Eric Voegelin stabilirea unei distincții teoretice cu valoare operațională: religiile spirituale, transmundane, pe de o parte, religiile politice, intramundane, pe de altă parte. „Este necesar să trasăm o distincție lingvistică – scriegânditorul german – religiile spirituale care-și găsesc *realissimum*-ul în Fundamentul lumii (*Weltgrund*), ar trebui numite religii transmundane (*überweltliche Religionen*); și toate celelalte, adică cele care-și găsesc divinul în conținuturi ale lumii, ar trebui numite religii intramundane (*innerweltliche Religionen*)”⁷⁷. Această distincție se sprijină pe experiența spiritual-politică a colectivităților umane de-a lungul istoriei. *Realissimum*-ul de care vorbește Eric Voegelin este „realitatea supremă” pe care omul și colectivitatea o absorb rațional, o experimentează spiritual-religios și o dezvoltă dogmatic prin teologie. „Oriunde o realitate se dezvăluie pe sine drept sacră în experiența religioasă, aceasta devine realitate primă, un *realissimum*”⁷⁸. Realitate supremă devenind, înseamnă că respectiva realitate devine, totodată, un posibil afiliant, orice altă entitate politică aspirând la o asemenea afiliere securizantă. Extinderea

⁷⁷ Eric Voegelin, *Religiile politice*, p. 87.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 86.

conceptului de religie dincolo de religiile spirituale ale mântuirii, înțelegerea dispozitivului de sacralizare prin *realissimum*, i-au permis lui Eric Voegelin fundamentarea conceptului de religie politică, drept „forma statală a religiei”, articularea instituțională a credințelor și ritualurilor religioase cu interesele și acțiunile politice – cu alte cuvinte, organizarea sacral-politică a unei colectivități. Astfel înțelesă, religia politică introduce în analiză un concept foarte apropiat: *teologia politică*. În ceea ce privește teologia politică, întrebările pe care mi le pun în continuare sunt următoarele: cum ar putea deveni teologia politică o afiliere securizantă pentru omul failibil? Cum s-ar putea configura o *teologie politică a securizării umane*?

7. Este posibilă o teologie politică a securității umane?

Într-o definiție canonică, teologia politică ar putea fi considerată, „analiza și critica aranjamentelor politice (incluzând aspectele cultural-psihologice, sociale și economice) din perspectiva diferitelor moduri ale interpretării lui Dumnezeu în lume”⁷⁹. Plecând de la această accepțiune generală, unii autori percep politica și teologia ca două activități distincte, sarcina teologiei politice fiind legarea credințelor religioase cu problemele sociale. Pentru alții, teologia politică este o reflecție critică asupra politicului, asupra inegalităților de clasă, rasă, gen și, de aici, sarcina reconstrucției justițiare a teologiei politice. În sfârșit, alți autori consideră teologia și politica activități similare de producere a imaginilor metafizice despre organizarea politică a comunităților: grația divină, sfânta treime, escatologia etc. Teologia politică are în vedere, așadar, *legitimarea unei puteri politice prin invocarea naturii și finalității sale divine*.

O putere terestră ce își revendică natura divină și finalitatea împlinirii pe pământ a planurilor divinității intră într-o logică a teologiei politice. Se știe că în Antichitate și Evul Mediu, tradiția teologico-politică a constituit fundamentul legitimării puterii politice și, totodată, sistemul unei duble afilieri securizante – religioasă și politică – pentru conducători și popoare. Transpunerea ordinii divine în ordinea ierarhică a societății se regăsește mereu în gândirea și organizarea politică până în epoca modernă. De la faraonii Egiptului și regii triburilor lui Israel până la regii Franței și Spaniei și de la împărații Chinei și Japoniei până la împărații Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană, istoria monarhiilor de drept divin a înregistrat o lungă serie de legitimări paternal-filiale ce au urmărit, mereu, securitatea statal-politică și ordinea socială prin supunerea și ascultarea credincioșilor. Teologia politică tradițională este una a monarhiei absolute, inspirate și legitimate de unicitatea, universalitatea și omnipotența divină. Con-

⁷⁹ Peter Scott, William T. Cavanaugh, „Introduction”, în Peter Scott, William T. Cavanaugh (ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, John Wiley & Sons, Oxford, 2008, p. 1.

comitent, aceeași teologie politică este una a supunerii consimțite și securizante a credincioșilor.

Teologia politică creștină a evului mediu este expresia unei astfel de ordini. De la „cetatea lui Dumnezeu” din sufletul Sfântului Augustin la principiile de guvernare sistematizate de Sfântul Toma din Aquino regăsim modelul cosmologic ptolemaic, bazat pe distincția fundamentală dintre dedesubt și deasupra. Acest model cosmologic al ordinii celeste transpus pe pământ oferă modelul ordinii social-politice pe axa verticală a ierarhiei, a supranaturalului și naturalului, suzeranității și vasalității, superiorului și inferiorului, totul conducând spre supunerea consimțită prin ascultare. Analogia ordinii pământești cu ordinea celestă devine în teologia politică creștină, prin principiul ierarhic, adevărata paradigmă a bisericii, regășibilă în doctrină, cateheză, ritualul liturgic. Cum se explică, însă, importanța paradigmei teologico-politice creștine în istoria Europei? Ce rol a jucat teologia politică creștină în apariția politicii moderne în Europa?

Unul dintre cei mai importanți filosofi contemporani ai politicului, Pierre Manent, a oferit o demonstrație logică și elegantă a importanței problemei teologico-politice pentru înțelegerea istoriei moderne a Europei. După căderea Imperiului Roman de Apus, „faptul primordial al istoriei Europei – observă gânditorul francez – este că nici cetatea, nici imperiul, nici o combinație a ambelor nu au oferit forma sub care Europa și-a reconstituit organizarea politică: a fost inventată monarhia”⁸⁰. Mai amplă și mai puternică decât cetatea, mai proporționată și eficientă decât imperiul, monarhia absolută, „structural superioară cetății și imperiului”⁸¹, preia ideea teocrației din biserică și, astfel legitimată și organizată ca monarhie de „drept divin”, devine capabilă să coabiteze cu biserică, să negocieze cu aceasta și, în același timp, să contracareze în unele situații revendicările instituțiilor religioase. Din moment ce biserica lasă, în principiu, omului organizarea cetății terestre, atunci regele – prin poziția sa privilegiată de „uns” al lui Dumnezeu pe pământ – devine singurul capabil să își asume rolul organizator-conducător lăsat lui de Dumnezeu. Astfel, un context istoric special – vidul politico-statal lăsat de căderea Imperiului Roman combinat cu ascensiunea instituțional-politică a creștinismului occidental – a favorizat legitimarea organizării statale prin comandamentele teologico-politice ale învățăturii creștine. Într-un asemenea context istoric, monarhia absolută de drept divin a coagulat marile regate ale Europei, asumându-și un rol politic important în lupta contra descentralizării feudale, pregătirii secularizării și, totodată, a condițiilor politicii moderne. Paradoxal, toate acestea – pe fondul ascensiunii burgheziei și a capitalismului, al dezvoltării științei, tehnologiei și revoluției industriale, al elaborării

⁸⁰ Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului: zece lecții*, traducere de Mona Antohi și Sorin Antohi, Humanitas, București, 2003, p. 18.

⁸¹ *Ibidem*, p. 22.

dreptului natural și a gândirii politice contractualiste – vor favoriza declanșarea revoluțiilor antimonarhice și constituirea parlamentarismului.

Care este, însă, situația teologiei politice în modernitatea politică seculariza(n)tă? O modernitate politică în căutarea unor noi principii și valori legitimize ce substituie ordinii ierahice, ideea de echilibru, iar dominației monarhice, democrația părților. Ce se ascunde în spatele unor concepte politice moderne, precum: suveranitatea, voința generală, starea de excepție, statul de drept? În aceste circumstanțe, nu întâmplător, politicul urma să devină, *prin reconstituire socio-logico-juridică, o versiune secularizată a teologicului*. „Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului – stipulează juristul german Carl Schmitt – sunt concepte teologice secularizate, nu numai datorită dezvoltării lor istorice în care au fost transferate de la teologie la teoria statului unde, spre exemplu, Dumnezeu atotputernic a devenit legiuitorul atotputernic –, ci și datorită structurii lor sistematice, a cărei recunoaștere este necesară pentru o considerare sociologică a acestor concepte. Starea de excepție are pentru jurisprudență o semnificație analogă miracolului pentru teologie”⁸². Viziunea lui Carl Schmitt este viziunea specialistului în drept constituțional ce operează „un transfer conceptual din sfera teologică în cea juridică. Analiza modului în care, cu un exemplu cunoscut, conceptul de «miracol» din teologie devine analog celui de «excepție» juridică este revelatorie”⁸³.

Ceea ce îl interesează pe Carl Schmitt este maniera prin care „asemenea analogii fundamentale sistematice și metodologice”⁸⁴ au fost adecvate unei sociologii a conceptelor juridice. Este invocată, în acest sens, teologia politică a Restaurației prin opera filosofilor catolici legitimiști Louis de Bonald, Joseph de Maistre și Donoso Cortes, adepți ai dreptului public monarhic. Pornind de la conceptul de suveranitate, Carl Schmitt are în vedere o sociologie a conceptelor juridico-politice. Prin „construcția juridică a realității istorico-politice”⁸⁵ în orizontul metafizicii și al teologiei, sociologia conceptelor juridico-politice „poate găsi un concept a cărui structură este în acord cu structura conceptelor metafizice”⁸⁶, iar „imaginea metafizică a unei anumite epoci are aceeași structură cu ceea ce lumea consideră a fi, în imediat, forma potrivită organizării sale politice”⁸⁷. Referindu-se, de pildă, la statutul istorico-politic al monarhiei în secolul al XVII-lea, Carl Schmitt arată că acesta corespunde „stării generale de conștiință caracteris-

⁸² Carl Schmitt, *Teologia politică*, p. 56.

⁸³ Ioan Alexandru Tofan, *City Lights: Despre experiență la Walter Benjamin*, Humanitas, 2014, p. 87.

⁸⁴ Carl Schmitt, *Teologia politică*, pp. 56-57.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

tică occidentalilor acelor vremuri”⁸⁸. Conchizând, observăm că sociologia conceptelor juridico-politice reușește, printr-o „conceptualizare radicală”, să configureze structura conceptelor în acord cu starea generală de conștiință a epocii. Este pusă, astfel, în evidență o legătură între structura conceptuală și structura socială reprezentată conceptual în conștiința unei epoci.

Dacă pentru Carl Schmitt conceptele majore ale teoriei politice moderne sunt – în contextul procesului secularizării – derivate din teologie și reconstruite cu ajutorul sociologiei juridico-politice, pentru Iacob Taubes – în descendența lui Platon – *problema teologiei este intrinsec legată de teoria politică* prin dinamica și tensiunile principiului puterii. „Teologia a apărut inițial ca o problemă de teorie politică”⁸⁹, afirmă Jacob Taubes, iar termenul de „teologie” se întâlnește pentru prima dată într-un dialog platonician în care se discută locul literaturii și al poeziei în stat. Faptul acesta nu este deloc întâmplător deoarece, în viziunea lui Platon, destinul statului depinde de respectarea normelor de către cetățenii săi. În aceste condiții, deformarea naturii divinului prin simbolurile și clișeele poeziei epice și tragice pervertește educația tineretului. Critica lui Platon la adresa mitologiei grecești, a relativismului epistemologic și moral de sorginte sofistă, a contribuit la declinul zeilor olimpici, implicit, la sfârșitul societății grecești în forma polis-ului atenian. Într-o asemenea criză – observă Jacob Taubes – Platon „a inventat termenul teologie; și însuși acest termen este un semn al zguduirii temelior, pentru că el presupune că până și povestea, până și mitul care dezvăluie natura divinului trebuie să dea socoteala rațiunii umane, trebuie să se justifice înaintea tribunalului rațiunii”⁹⁰.

Platon ne apare, așadar, ca fiind creatorul unei *teologii politice raționalist-normative*. Teologia este, pentru Platon, cunoașterea rațională a absolutului divin în folosul comportării corecte a oamenilor în Cetatea adevărului imaginată de el. În „republica interioară” a oamenilor raționali și virtuoși, poetul imitator și vânzător de iluzii nu și-ar găsi locul, căci el „produce lucruri nevrednice în raport cu adevărul”⁹¹ și „se însoțește cu partea nu cea mai bună a sufletului și că e pe potrivă acesteia”⁹². Din normativismul raționalist platonician decurge o concluzie politică restrictivă în raport cu arta imitativă, cu poetul plâsmuitor de fantezii nesănătoase și derapaje politice: „Și astfel, cu îndreptățire, nu l-am putea primi într-o cetate ce va avea legi bune, fiindcă el trezește această parte a sufle-

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Jacob Taubes, „Teologie și teorie politică”, în *Teologia după revoluția copernicană*, traducere de George State, Andrei State și Claudiu Vereș, Tact, Cluj-Napoca, 2009, p. 85.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Platon, „Republica sau Despre drept”, 605b, în *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, Editura Științifică și Tehnică, București, 1986.

⁹² Platon, „Republica sau Despre drept”.

tului, o hrănește și, întărind-o, nimicește partea rațională”⁹³. O asemenea artă – proclamă, în continuare, protagoniștii din Republica la paragraful 605b – produce „în sufletul individual o orânduire rea, făcând pe plac părții iraționale”, relativiste a sufletului departe de adevăr, incapabil de a discerne marele de mic și binele de rău. Rezumând, raționalismul filosofiei politice clasice grecești a scos în evidență resorturile politice ale teologiei, implicit, legătura intrinsecă a acesteia cu teoria politică. „Recunoașterea unității inseparabile dintre teologie și teoria politică” se bazează pe „convergența secretă dintre cele două domenii (...) instituită de conceptul de putere. Numai când este anulat principiul universal al puterii – conchide Jacob Taubes – va fi depășită unitatea teologiei și a teoriei politice”⁹⁴. Cum principiul puterii este universal, deci, imposibil de anulat, rezultă că și unitatea teologiei și teoriei politice este de nedepășit. Fondată pe principiul universalității puterii, unitatea teologiei și politicii este regăsită, într-o formă specifică, în ceea ce s-a numit „teologia eliberării”.

Pe fondul polarizării sociale și sărăciei endemice din America Latină, în contextul Războiului Rece, a apărut, în pragul anilor '60-'70 ai secolului trecut, *teologia eliberării*, reflecția teologică a bisericii locale în căutarea unui răspuns la o imensă provocare socială: sărăcia, inegalitățile, exploatarea, degradarea umană. După cum a afirmat Gustavo Gutiérrez, fondatorul teologiei eliberării, „problema în America Latină nu este cum să vorbești despre Dumnezeu într-o lume ajunsă la majorat, ci, mai degrabă, cum să proclami pe Dumnezeu drept Tată într-o lume inumană. Ca și cum ați putea să-i spuneți unei non-persoane că el sau ea sunt copilul lui Dumnezeu”⁹⁵. Altfel spus, apariția teologiei eliberării este provocată de contrastul dintre urgența sarcinii proclamării vieții și învierii lui Iisus, pe de o parte, și condițiile subumane ale existenței copiilor lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu, pe de altă parte.

În asemenea circumstanțe sociale, pentru teologul peruvian Gustavo Gutiérrez, „principala sarcină a reflecției asupra praxis-ului în lumina credinței este consolidarea legăturilor necesare și fructuoase dintre ortopraxie și ortodoxie”⁹⁶, întreținerea relației circulare dintre viața comunităților catolice din America Latină și reflecția teologică. Având rădăcini adânci în viața și în istoria comunităților locale, teologia eliberării transmite, în același timp, un mesaj universal în care sunt reunite: eliberarea socială de opresiune și sărăcie, eliberarea umană de orice servitute și, mai ales, eliberarea omului de păcat prin conștientizarea riscurilor căderii morale cu ajutorul muncii teologice și al educației religioase. Teologia

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Jacob Taubes, „Teologie și teorie politică”, p. 96.

⁹⁵ Gustavo Gutiérrez, *The power of the poor in history: selected writings*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1983.

⁹⁶ Gustavo Gutiérrez, *A theology of liberation history, politics, and salvation*, SCM Press, London, 2001, p. 28.

eliberării apără demnitatea persoanei umane, își exprimă protestul solidar față de disparitățile economice și opresiunea socială, respingând, totodată, formele violente ale luptelor sociale și politice. Concomitent, reflecție critică asupra praxis-ului și învățătură de credință, cunoaștere rațională și cunoaștere spirituală, teologia eliberării este o *teologie politică militantă din perspectivă latino-americană*.

Am pus în evidență, până acum, câteva forme și expresii ale teologiei politice: teologia politică raționalist-normativă platoniciană; teologia politică a celor „două cetăți” în Evul Mediu creștin; teologia politică a Restaurației, adepta monarhiei absolute de drept divin; replica modernă, secularizată, a teologiei politice, altfel spus, voința generală codificată prin dreptul public-constituțional; în sfârșit, „teologia eliberării”, o teologie politică a contestării opresiunii și sărăciei în numele iubirii divine și a demnității persoanei. După cum se poate observa, aceste forme și expresii ale teologiei politice invocă ca referențial legitimant absolut pentru instituțiile politice terestre, universalitatea ordonatoare a Providenței divine. Repet, teologiile politice amintite apar ca paradigme legitimant-securizante de sorginte divină pentru *instituțiile* puterilor terestre. Plecând de aici, în circumstanțele existențiale ale asumării proprii failibilități, îmi pun câteva întrebări: *cum ar putea fi receptată teologia politică de omul failibil în ipostaza ființării comprehensive?* Ar fi posibilă o *personalizare* a teologiei politice, în sensul *asumări personale* a acesteia? Ar fi posibilă, alături de diversele forme și expresii ale teologiei politice tradiționale, mai mult sau mai puțin instituționalizate, o *teologie politică a omului interior*? Cum ar putea omul failibil – altfel spus, fiecare dintre noi, să își asigure securitatea politică și religioasă în orizontul propriei teologii politice? Și, în aceste circumstanțe, am putea concepe o *teologie politică a securizării umane*?

Dând credit libertății personale, am putea accepta la prima vedere că, dintr-o perspectivă secular-laică, teologia politică apare drept, „o stranie împerechere de contrarii, întrucât dintru început sunt puse una lângă alta teologia ca abordare a veșniciei și politica întotdeauna conjuncturală, efemeră!”⁹⁷. Dar, asupra limitelor unei perceperii secular-laice, Sfântul Augustin atrăgea atenția încă din zorii creștinismului, atunci când scria că, „susținerea tezei existenței și veșniciei Cetății lui Dumnezeu fără seamăn de strălucită”⁹⁸, în lumea noastră ce își desfășoară „cursul, potrivit legilor evoluției firești, pare anapoda și fără noimă celor ce nu cred în Dumnezeu (...)”⁹⁹. Așadar, este o chestiune de credință și opțiune personală considerarea teologiei politice o armonie divino-umană a puterilor sau, dimpotrivă, „o stranie împerechere de contrarii”, o alcătuire „anapoda și

⁹⁷ Ion Papuc, *Carl Schmitt. Conceptele politice*, Lumea Magazin, București, 2008, p. 46.

⁹⁸ Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, traducere de Gheorghe Vlăduțescu și Paul Găleşanu, Editura Științifică, București, 1998, p. 57.

⁹⁹ *Ibidem*.

fără noimă”. Pe cale de consecință, opțiunea personală și libertatea de credință mă îndreaptă spre asumarea unei *teologii politice a securizării umane prin armonizarea divino-umană a puterilor*. Teza acestei teologii politice este următoarea: *diminuarea deficitului de securitate personală presupune intenționalitatea conștiinței: orientarea conștiinței filosofico-teologice spre politica rezonabilității asumate*.

Această teză aduce în discuție problema *intenționalității* conștiinței deoarece își propune corelarea celor două planuri: conștiința și acțiunea. După cum știm, pentru Edmund Husserl, intenționalitatea este „proprietatea de esență generică a conștiinței”¹⁰⁰. Mai târziu, John R. Searle va sublinia că, „din conștiință provine intenționalitatea, capacitatea minții de a-și reprezenta obiecte și stări de lucruri din lumea înconjurătoare, diferite de ea însăși”¹⁰¹. În economia acestui discurs reflexiv-problematizant, conștiința filosofico-teologică este conștiința spiritualității filosofico-teologice experiențiată de omul failibil în starea de ființare comprehensivă, prin cugetare filosofică, reflecție teologică, credință religioasă mărturisitoare. Transpunerea în practică a conștiinței filosofico-teologice presupune intenționalitatea conștiinței, orientarea conștiinței-spre-ceva, or, intenționalitatea conștiinței filosofico-teologice este dispoziția/orientarea acesteia spre acțiunea rezonabilă. Un asemenea mod-de-a-exista – afirmam în paginile acestei lucrări – ar face posibilă *politica rezonabilității asumate*, o strategie personală de reflecție și implicare lucidă a omului failibil în viața publică și, implicit, o strategie terapeutică de diminuare a deficitului de securitate.

În loc de concluzii. Diminuarea deficitului de securitate prin asumarea failibilității umane, un proiect realizabil?

Recapitulez, în succesiunea lor, tezele avansate în această lucrare. În primele cinci teze am urmărit *prezentarea coordonatelor tematice și a orizontului filosofic al cercetării*: insecuritatea existențială și failibilitatea umană; deficitul de securitate ca deficit de ființă; diminuarea deficitului de securitate prin asumarea failibilității; ființarea comprehensivă ca failibilitate asumată. *Teza inițială* în jurul căreia s-a construit întregul demers susține că, în condițiile imposibilității garantării securității datorită naturii failibile a umanului, rămâne doar posibilitatea diminuării insecurității. Această teză a fost explicitată și completată prin următoarele teze subiacente: *teza a II-a*: inerent failibilității umane, deficitul de

¹⁰⁰ Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică: cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, traducere de Christian Ferencz-Platz, Humanitas, București, 2011, p. 136.

¹⁰¹ John Rogers Searle, *Realitatea ca proiect social*, traducere de Andreea Deciu și Monica Spiridon, Polirom, Iași, 2000, p. 19.

securitate este, esențialmente, un deficit de ființă conștientizat de omul failibil ca finitudine, vulnerabilitate și culpabilitate: *teza a III-a*: prin avertizare și responsabilizare, conștiința failibilității asumate favorizează diminuarea deficitului de securitate personală și colectivă; *teza a IV-a*: omul failibil își poate diminua deficitul de securitate, implicit, deficitul de ființă, prin participarea la ființă – la actul universal-și indeterminat-de-a-fi – în ipostaza *ființării comprehensive*. În măsura existenței noastre „în” și „prin” actul înțelegerii, devenim ființări comprehensive, conștiente de importanța asumării și convertirii failibilității în acte pozitive; *teza a V-a*: ființarea comprehensivă își diminuează deficitul de securitate, implicit deficitul de ființă, participând la ființă prin puterea rațiunii și a credinței transpuse în acțiuni rezonabile.

Următoarele două teze au vizat *dezvoltarea demersului reflexiv-problematizant* prefigurat prin tezele anterioare. Identificarea ființării comprehensive ca mod-uman-de-a-fi în stare să își diminueze deficitul de securitate prin diminuarea deficitului de ființă a impus definirea și explicitarea „vectorilor” securizării umane: conștiința filosofico-teologică și acțiunea rezonabilă. Așadar, *teza a VI-a* afirmă următoarele: întâlnirea rațiunii naturale și a credinței revelate sub semnul harului divin oferă omului failibil șansa diminuării deficitului de securitate prin concilierea tensiunilor dintre rațiune și credință, filosofie și teologie în orizontul spiritualității filosofico-teologice. Conștiința a ființării comprehensive, conștiința filosofico-teologică este conștiința failibilității asumate prin simbioza cugetării interogativ-filosofice, reflecției teologice întru credință, trăirii religioase mărturisitoare. La rândul său, *teza a VII-a* susține că: acțiunea rezonabilă contribuie la împlinirea practică a conștiinței filosofico-teologice. Coordonată existențială prin care omul failibil se exprimă, produce, transformă, influențează, acțiunea rezonabilă este un-mod-de-a-exista-acționând-cu-discernământ. Un asemenea mod-de-a-exista ar face posibilă *politica rezonabilității asumate*, o strategie personală de reflecție și implicare lucidă a omului failibil în viața publică, expresie a rezonabilității politice și religioase.

Teza acțiunii rezonabile ne-a îndreptat atenția spre realitatea social-istorică în miezul căreia omul failibil și securitatea umană se confruntă cu multiple procese politice, religioase, de secularizare. În aceste circumstanțe, în spiritul unui postsecularism cu dublă deschidere – spre realitatea social-istorică și, concomitent, spre mesajul teologico-antropologic – următoarele trei teze au configurat un *model teoretic și terapeutic al diminuării deficitului de securitate umană*. Așadar, *teza a VIII-a* stipulează că: deficitul de securitate umană depinde de formele și actorii secularizării, dar și de mesajul teologico-antropologic al religiei. Având în vedere natura failibilă a umanului și diversitatea contextelor istorice, *teza a IX-a* susține posibilitatea diminuării deficitului de securitate în funcție de rezonabilitatea afilierilor politice și religioase. În consecință, propria mea opțiune este în favoarea unei *teologii politice a securizării umane prin armonizarea*

divino-umană a puterilor. Teza acestei teologii politice – a X-a în economia discursului reflexiv-problematizant propus – susține posibilitatea diminuării deficitului de securitate personală prin intenționalitatea conștiinței; altfel spus, orientarea conștiinței filosofico-teologice spre politica rezonabilității asumate.

Acesta este eșafodajul tezelor ce construiesc proiectul diminuării deficitului de securitate prin asumarea failibilității umane. Este acesta un proiect realizabil pentru oamenii failibili ai zilelor noastre? Încercând să întrezăresc un răspuns la această întrebare, îmi reamintesc mesajul lui Benedict Spinoza din *Tratatul teologico-politic*. În stilul amplu și explicit specific începuturilor modernității, tratatul era însoțit de următorul subtitlu, ce rezumă perfect relațiile dintre filosofie, politică și religie. „Ce conține câteva dizertații, în care se arată că libertatea de a filosofa nu numai că poate fi îngăduită fără a se primejdui pietatea și pacea în stat, dar că ea nu poate fi suprimată decât o dată cu pacea statului și cu pietatea însăși”¹⁰². În limbajul actual, al modernității târzii, acest mesaj ar putea fi transcris astfel: libertatea reflecției, curiozitatea interogației, inocența mirării nu primejduiesc nici pacea politică și nici evlavia religioasă, atunci când politica și religia au înțelepciunea de a nu le suprima.

Bibliografie:

- AUGUSTIN, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, traducere de Gheorghe Vlăduțescu și Paul Găleşanu, Editura Științifică, București, 1998.
- BADIOU, ALAIN, *Manifest pentru filosofie*, traducere de Andreea Rațiu și Ovidiu Ținchideleanu, Idea Design & Print, Cluj, 2008.
- BERDIAEV, NIKOLAI ALEKSANDROVITCH, *Les sources et le sens du communisme russe*, traducere de Lucienne Julien Cain, Gallimard, Paris, 1963.
- BLACKMORE, SUSAN, *Conștiința: foarte scurtă introducere*, traducere de Mihai Novac, All, București, 2010.
- BLAGA, LUCIAN, *Despre conștiința filosofică*, Facla, Timișoara, 1974.
- BLONDEL, MAURICE, *La pensée Tome I*, Presses Universitaires de France, Paris, 1934.
- BLONDEL, MAURICE, *L'être et les êtres: [essai d'ontologie concrète et intégrale]*, Félix Alcan, Paris, 1935.
- BLONDEL, MAURICE, *L'Action: par Maurice Blondel,... Tome I. Le problème des causes secondes et le pur agir.*, Impr. des Éditions provençales, Paris, 1936.
- BLONDEL, MAURICE, *L'Action: par Maurice Blondel,... Tome II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement.*, impr. Aux Éditions provençales; F. Alcan, Aix; Paris, 1937.
- BUTLER, JUDITH; MENDIETA, EDUARDO; VANANTWERPEN, JONATHAN, *The power of religion in the public sphere*, Columbia University Press, New York, 2011.

¹⁰² Baruch de Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, traducere de I. S. Firu, Editura Științifică, București, 1960.

- BUZAN, BARRY, *Popoarele, statele și teama. O agendă pentru studii de securitate internațională în epoca de după Războiul Rece*, Editura Cartier, Chișinău, 2000.
- BUZAN, BARRY; WAEVER, OLE; DE WILDE, JAAP, *Security: a new framework for analysis*, Lynne Rienner Publishers, 1998.
- CAMUS, ALBERT, *Fața și reversul; Mitul lui Sisif; Omul revoltat; Vara*, traducere de Irina Mavrodin, Mihaela Simion și Modest Morariu, RAO, București, 2006.
- CARPINSCHI, ANTON, *Cultura recunoașterii și securitatea umană*, Institutul European, Iași, 2012.
- CARPINSCHI, ANTON; MĂRGĂRIT, DIANA, *Organizații internaționale*, Polirom, Iași, 2011.
- CHALMERS, DAVID, „Înfruntând problema conștiinței”, în Angela Botez, Bogdan M. Popescu (ed.), *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, Cartea Românească, București, 2002.
- ENGEL, PASCAL; RORTY, RICHARD, *La ce bun adevărul?*, traducere de Bogdan Ghiu, Art, București, 2007.
- EY, HENRI, *Conștiința*, București, 1983.
- FUNKENSTEIN, AMOS, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, traducere de Walter Radu Fotescu, Humanitas, București, 1998.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001.
- GREIL, A. L., „Secular Religions”, în Neil Smelser, Paul Baltes (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier Science Ltd, 2001.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *The power of the poor in history: selected writings*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1983.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *A theology of liberation history, politics, and salvation*, SCM Press, London, 2001.
- HABERMAS, JÜRGEN, „Fundamentele prepolitice ale statului de drept democratic”, în Jürgen Habermas, Joseph Razinger (ed.), *Despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, Apostrof, Cluj Napoca, 2005, pp. 91-101.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, Humanitas, București, 2006.
- HOWARTH, DAVID R., „Applying Discourse Theory: the Method of Articulation”, în David R. Howarth, Jacob Torfing (ed.), *Discourse theory in European politics: identity, policy, and governance*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, 2005.
- HUSSERL, EDMUND, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică: cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, traducere de Christian Ferencz-Flatz, Humanitas, 2011.
- JONES, LINDSAY; WILSON, BRYAN R., „Secularization”, în Lindsay Jones, Mircea Eliade, Charles Adams (ed.), *Encyclopedia of religion*, Macmillan, New York, 2005.
- KALDOR, MARY, *Securitatea umană: reflecții asupra globalizării și intervenției*, traducere de Monica Andriescu, Ana-Maria Butiurcă și Andrei Aroneț, CA Publishing, Cluj-Napoca, 2010.
- KOŁAKOWSKI, LESZEK, *Religia dacă nu există Dumnezeu...; despre Dumnezeu, Diavol, Păcat și alte necazuri ale așa-numitei filosofii a religiei*, Humanitas, București, 1993.
- KOLODZIEJ, EDWARD A., *Securitatea și relațiile internaționale*, traducere de Ramona-Elena Lupu, Polirom, Iași; București, 2007.

- KRAUSE, KEITH, „Is Human Security ‘More than Just a Good idea’?”, *Brief*, vol. 30, 2004, pp. 43-46.
- LALANDE, ANDRÉ; POIRIER, RENÉ, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
- LUHMANN, NIKLAS, *Risk: a sociological theory*, A. de Gruyter, New York, 1993.
- LUHMANN, NIKLAS, *Social systems*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1995.
- MANENT, PIERRE, *Istoria intelectuală a liberalismului: zece lecții*, traducere de Mona Antohi și Sorin Antohi, Humanitas, București, 2003.
- MILLER, DAVID; COLEMAN, JANET; CONNOLLY, WILLIAM; RYAN, ALAN; STOIANOVICI, DRĂGAN, *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Humanitas, București, 2006.
- NEWBERG, ANDREW B.; WALDMAN, MARK ROBERT, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul: descoperirile inovatoare ale unui prestigios neurolog*, traducere de Ramona Neacșa Lupu, Curtea Veche, București, 2009.
- OGATA, SADAKO; SEN, AMARTYA, *Human security now: protecting and empowering people*, The Commission, New York, 2003.
- PAPA IOAN PAUL AL II-LEA, „Fides et Ratio”, în *Enciclice*, ARCB [Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București], București, 2008.
- PAPUC, ION, *Carl Schmitt. Conceptele politice*, Lumea Magazin, București, 2008.
- PLATON, „Republica sau Despre drept”, în *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, Editura Științifică și Tehnică, București, 1986.
- RAHNER, KARL, *Words of faith*, Crossroad Publishing Co., New York, 1987.
- RATZINGER, JOSEPH, „Ceea ce ține lumea laolaltă. Fundamente prepolitice morale ale unui stat liberal”, în Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005.
- RICOEUR, PAUL, *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1988.
- ROBIN, COREY, *Frica: istoria unei idei politice*, traducere de Doina Jela Despois și Sorin Gherguț, Vremea, București, 2009.
- SCHMITT, CARL, *Teologia politică*, traducere de Maria Marian, Editura Universal Dalsi, [S.I.], 1996.
- SCOTT, PETER; CAVANAUGH, WILLIAM T., „Introduction”, în Peter Scott, William T. Cavanaugh (ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, John Wiley & Sons, Oxford, 2008.
- SEARLE, JOHN ROGERS, *Realitatea ca proiect social*, traducere de Andreea Deciu și Monica Spiridon, Polirom, Iași, 2000.
- TAUBES, JACOB, „Teologie și teorie politică”, în *Teologia după revoluția copernicană*, traducere de George State, Andrei State și Claudiu Vereș, Tact, Cluj-Napoca, 2009.
- TAYLOR, CHARLES, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007.
- TERENTE, ROBERT, *Politica: dincolo de temeri și tentații*, Editura Ara, București, 1993.
- TERENTE, ROBERT; VIERU, SORIN, *Riscul gândirii*, Humanitas, București, 1990.
- TOMA DIN AQUINO, *Summa theologia*, traducere de Alexander Baumgarten et al., Polirom, Iași, 2009.
- TOFAN, IOAN ALEXANDRU, *City Lights: Despre experiență la Walter Benjamin*, Humanitas, București, 2014.

- TORFING, JACOB, „Discourse Theory: Achievements, Arguments, and Challenges”, în David R. Howarth, Jacob Torfing (ed.), *Discourse theory in European politics: identity, policy, and governance*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, 2005.
- UNGUREANU, CAMIL, *Religia în democrație: o dilemă a modernității*, Polirom, Iași, 2011.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME, *Human development report 1994*, Oxford University Press for the United Nations Development Programme (UNDP), New York, 1994.
- VIERU, SORIN; TERENCE, ROBERT, *Noile riscuri ale gândirii politice*, All, București, 2011.
- VOEGELIN, ERIC, *Religiile politice*, traducere de Bogdan Ivanov, Humanitas, București, 2010.
- WAEVER, OLE, „European integration and security: analysing French and German discourses on state, nation, and Europe”, în David R. Howarth, Jacob Torfing, *Discourse theory in European politics: identity, policy and governance*, 2005, pp. 33-67.

Date despre autori

Ionuț Apahideanu este licențiat în Științe politice al Universității Babeș-Bolyai din Cluj, promoția 2004. A urmat studii masterale la SNSPA București (2006) și este doctor în Științe Politice al Universității București (2015). Teză doctorat a avut ca temă: „Identitate religioasă și religiozitate în Europa în era globalizării”. Interese de cercetare: studii globale, studii religioase, relații internaționale. Capitole în volumele *Manual de relații internaționale*; *Crisis-management in Romania*; *Armonie și conflict intercultural în Banat și Transilvania. Perspective cultural-istorice, 1650-1950*; articole în „Journal for the Study of Religions and Ideologies”, „South-East European Journal of Political Science”, „EuroPolis”, „Studia Politica. Romanian Political Science Review”, „Revista internațională de psihologie politică și societală”, „Strategic Impact”, „Monitor Strategic”, „Sfera Politicii”, precum și articole în presă etc.

Anton Carpinski este Professor Emeritus al Universității „Al. I. Cuza” din Iași. În calitate de profesor invitat, a ținut cursuri la Universitatea de Științe Sociale din Toulouse (1993, 1997, 2000), Institutul de Studii Sociale din Haga (1998), universitățile din Chișinău (1991-1995), Liège (1999), Rovaniemi (2000), Lille (2001). A publicat volumele: *Cultura recunoașterii și securitatea umană* (Premiul „Mircea Florian” al Academiei Române, 2012); *Organizații internaționale* (2011) și versiunea în limba engleză, *International Organizations* (2012, în colaborare cu D. Mărgărit); *Cultura recunoașterii* (2008); *Știința politicului*. Tratat, vol. I (în colaborare cu C. Bocancea, Premiul „Alma Mater Iasiensis” pentru carte universitară, 1998); *Deschidere și sens în gândirea politică* (Premiul pentru eseu al Asociației Scriitorilor din Moldova, 1995); *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective* („Cartea anului”, 1992, Premiul Asociației Scriitorilor din Moldova); *Contemporary Political Doctrines. A Typological Synthesis* (1991). De asemenea, este autorul unor studii introductive și editor al volumelor: Nikolai Berdiaev, *Destinul omului în lumea actuală* (1993); Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni* (1996); Jean-William Lapierre, *Viață fără stat?* (1997); Michael Walzer, *Despre tolerare* (2002); J.-J. Rousseau, *Discurs asupra inegalității. Contractul social* (2006).

Sandu Frunză este profesor la Departamentul de Comunicare, Relații Publice și Publicitate din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj. Are ca domenii de interes fundamentalismul religios, bioetica și biopolitica, filosofia post-holocaust, imaginarul religios în publicitate, consilierea etică, dezvoltarea personală și responsabilitatea socială. Este autor al volumelor: *Iubirea și Transcendența* (1999), *Filosofie și iudaism* (2006), *Dumnezeu și Holocaustul la Elie Wiesel. O etică a responsabilității* (2010), *Comunicare etică și responsabilitate socială* (2011), *Ethical Reconstruction of Public Space through*

Rethinking of the Relationship among Philosophy, Religion and Ideology (2013), *Advertising constructs reality. Religion and advertising in the consumer society* (2014), *Comunicare simbolică și seducție. Studii despre seducția comunicării, comportamentul ritualic și religie* (2014), *Publicitatea și administrația publică sub presiunea eticii* (2015), *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor* (ediția a doua revăzută și adăugită, 2015), *O antropologie mistică. Introducere în opera părintelui Stăniloae* (ediția a doua, 2016), *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae. O etică relațională* (ediția a doua revăzută, 2016).

Marius Lazăr este lector universitar doctor în cadrul Facultății de Istorie și Filosofie, Departamentul de Studii Internaționale și Istorie Contemporană din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj. Predă cursuri privind istoria și geopolitica Orientului Mijlociu, a Caucazului și a Asiei Centrale și de Sud. Domeniul său de interes și de expertiză este islamologia, politicile Orientului Mijlociu contemporan, problema Islamului european, geopolitica. A efectuat stagii de cercetare și specializări în Franța (Centre d'Histoire Sociale de l'Islam Méditerranéen/Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales; Institut Français de Géopolitique/Université Paris 8), Egipt (Centre d'Études et de Documentation Économiques, Juridiques et Sociales, Cairo), Maroc (Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès), Tunisia (Université de Sfax), Iran (Teheran, Isfahan) și activități de predare în Franța (Université Paris-Est) și Liban (Université Saint-Joseph, Beirut). Este autor al numeroase studii referitoare la istoria și civilizația spațiului musulman, în special Irakul, Islamul politic, šiismul și Islamul European.

Radu Murea este licențiat în istorie și doctor în Relații Internaționale și Studii Europene. A obținut titlul de doctor la Universitatea Babeș-Bolyai, în anul 2012, cu o teză despre tendințele modernizatoare în lumea islamică în decursul secolului XX. Până în anul 2015 a fost cercetător în cadrul Centrului de Analiză Politică al Universității „Babeș-Bolyai”, calitate în care a participat la coordonarea/editarea unor volume de analiză politică precum și a unei reviste de profil: „Europolis. Journal of Political Analysis and Theory”. În prezent lucrează în IT.

Andrei Marga (n. 1946) este licențiat în filosofie și sociologie al Universității Babeș-Bolyai din Cluj. A obținut doctoratul în filosofie cu o teză despre Herbert Marcuse. S-a specializat în filosofie contemporană în Germania Federală și SUA. După 1990 a fost rector al Universității Babeș-Bolyai, ministru al educației și ministru de externe.

A publicat numeroase volume în domenii variate precum: istoria filosofiei contemporane, logică și argumentare, filosofia unificării europene, filosofia și sociologia societății moderne, filosofia și politica educației, religia astăzi, ș.a. Printre volumele publicate amintim: *Pragmatismul reflexiv. Încercare de construcție filosofică* (2016), *Reconstrucția pragmatică a filosofiei. Profilul Americii clasice* (2016), *Ascensiunea globală a Chinei* (2015), *Introducere în filosofia contemporană* (2014), *Criza și după criză. Schimbarea lumii* (2012), *The Destiny of Europe* (2011), *Argumentarea* (2010), *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger* (2010), *Filosofia lui Habermas* (2006), *Filosofia unificării europene* (2005), *Religia în era globalizării* (2005), *Relativismul și consecințele sale* (1998), *Raționalitate, comunicare, argumentare* (1991). Este doctor

honoris causa al mai multor universități europene și beneficiarul mai multor premii și distincții, între care Premiul Herder.

Silviu E. Rogobete este profesor în Departamentul de Științe politice al Universității de Vest din Timișoara. În perioada 1992-1998 a făcut studii în Marea Britanie (BA, PhD, Universitatea Brunel, Londra), iar în 2001 și 2002 a beneficiat de stagii postdoctorale la Universitatea Oxford, St. Hugh's College, sub îndrumarea Profesorului David Robertson. În perioada 2006-2013 a fost Consul General al României în Africa de Sud. Înainte a fost Director al Departamentului de Științe politice, contribuind la apariția și consolidarea Facultății de Științe Politice și ale Comunicării din cadrul Universității de Vest din Timișoara. În prezent este Director al Biroului de parteneriate strategice și diaspora și Director al Școlii doctorale de Filosofie, Sociologie și Științe politice ale aceleiași universități. Domeniile de interes academic cuprind: Religie și politică, Fundamentele drepturilor omului, Filosofie morală. Politică externă, Diplomatie și Studii de securitate. În 1998 a înființat Centrul Areopagus din Timișoara, iar în 2014 Centrul de studii africane Ubuntu (UVT). Este îndrumător de studii doctorale al Universității Middlesex (UK) și al Universității Western Cape (Africa de Sud). Dintre publicații semnalăm lucrările de autor: *Drepturile omului: Origini și practici* (2015); *O ontologie a iubirii* (2005), dar și o serie de articole apărute în volume internaționale sau jurnale academice de specialitate precum „Religion”, „State and Society”, „Romanian Journal of Political Science sau Europolis”.

Cătălin Vatamanu este lector universitar doctor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” de la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași. Preocupările de cercetare ale Dr. Cătălin Vatamanu includ profeții Vechiului Testament, canonul biblic și interpretarea textelor sfinte. Principalul său proiect de cercetare este „Educația în Vechiul Testament”.

În colecția *Dezbateri contemporane* au apărut (selectiv):

- *1989-2009. Incredibila aventură a democrației după comunism*, Lavinia Stan, Lucian Turcescu
- *Capitalismul* (vol.1 și 2), Jean Baechler
- *Capitalismul. O dezbateră despre construcția socială occidentală*, Dorel Dumitru Chirițescu
- *Corupția politică. Înăuntrul și în afara statului-națiune*, Robert Harris
- *Fețele monedei. O dezbateră despre universalitatea banului*, Dorel Dumitru Chirițescu
- *Globalizarea. Numele nemicului*, Tiberiu Brăilean
- *Globalizare etică*, Aurica Brișcaru
- *Inteligența globală și dezvoltarea umană. Către o ecologie a învățării globale*, Mihai I. Spariosu
- *Intellectualii și puterea*, Vasile Boari, Natalia Vlas și Radu Murea (coord.)
- *Intellectuals and Politics*, Gheorghe Lencan Stoica
- *Liberalismul*, Gabriel Mursa
- *Libertatea academică*, Viorel Rotilă
- *Memorandum către președintele ales*, Madeleine Albright
- *Noua economie*, Tiberiu Brăilean
- *Nuclearul*, Ciprian-Beniamin Benea
- *Omul societății de consum. În așteptarea unei noi ideologii*, Viorel Rotilă
- *Postcomunismul*, Leslie Holmes
- *Prin culisele serviciilor secrete*, Măria Schmidt
- *Puternicul și atotputernicul*, Madeleine Albright
- *Revrăjirea lumii*, Michel Maffesoli
- *România după 20 de ani* (vol. 1 și 2), Vasile Boari, Natalia Vlas, Nicolae-Radu Murea (coord.)
- *România în secolul al XX-lea*, Stephen Fischer-Galați
- *România post 1989*, Catherine Durandin & Zoe Petre
- *Românii. Minoritatea comunitară decisivă pentru Italia de mâine*, Alina Harja și Guido Melis
- *Rusia după imperiu: între putere regională și custode global*, Stanislav Secrieru
- *Socialismul. Ce a fost și ce urmează*, Katherine Verdery
- *Societatea izomodernă. Tranziții contemporane spre paradigma postindustrială*, Emil E. Suci
- *Statul și propaganda*, Călin Hentea
- *Transilvania reînvoarsă (1940-1944)*, Ablonczy Balázs
- *Violența în școală: o provocare mondială?*, Éric Debarbieux
- *Viclenia globalizării*, Paul Dobrescu

Dezbateri contemporane

După mai multe secole în care s-a crezut că religia reprezintă un fenomen pasager în istoria umanității, aceasta revine în forță, impunându-se ca unul din principalii actori ai scenei contemporane. Are loc ceea ce Gilles Kepel numea metaforic: *La Revanche de Dieu*.

În acest context, autorii volumului de față își propun o re-evaluare, din perspectivă teoretico-doctrinară, în principal, a celor trei religii monoteiste: Iudaism, Creștinism și Islam. Se încearcă prezentarea unor teorii și paradigme vizând studiul actual al religiilor precum și lămurirea unor termeni de referință din doctrinele celor trei religii, cu trimitere, expresă sau implicită, la politică.

Vasile Boari

• *Religie și politică: paradigme interpretative* • *Aspecte privind relația dintre religie și politică în Iudaism* • *Creștinism și politică – O abordare doctrinară* • *Religia și statul astăzi* • *Politica, religia și securitatea umană.*

ISBN 978-606-24-0172-6



9 786062 401726

www.euroinst.ro



INSTITUTUL EUROPEAN